د. وائل غالى

ما بعد الاستشراق

الجزء الأول

دار الهلال

لوحة الغلاف للفنان: سمير رافع
الخطوط للفنان: محمد العيسوى
المتابعة: على حامد

تمهيد
نقد الاستشراق

حاول مؤلف هذا الكتاب أن يجيب، من زاويته، عن مسائل العلاقة بين الشرق والاستشراق الغربي. وكانت المائة سنة الأخيرة مختبرا مهما للمسار الذى تحركت فيه حركة البحث فى هذه المسائل.

إنّ الاستشراق ، كما هو معروف، هو دراسة من خارج لعالم الشرق الأدنى والأقصى - بما فى ذلك المغرب العربي- وهويته، ومراحل نموه، وتطوره التاريخي، وثقافته، وفكره، وفنه، وعلمه. بهذا المعنى البسيط، الاستشراق مرآة للشرق وتاريخ وجوده. لذلك كان الاستشراق الغربى ومازال يشغل حيزا معينا فى تاريخ العلاقات غير المتكافئة بين مجاز الشرق ورموز الغرب. «فالتاريخ العام هو على الدوام تاريخ تطورات ليست متكافئة. إنَ التطور اللامتكافىء عام وكوني، حتى ولو لابد إن يقوم على الجدلية ما بين الاتجاهات العامة والتطورات اللامتكافئة التى تتجلى من خلالها هذه الاتجاهات» (١) . إنّ فهم أصول العجز الذى ينتاب نظرية ما، هو شرط التوصل

إلى طرح المسألة الحقيقية طرحا محكما. وأساس المسألة أنّ الاستشراق يرى الشرق بأدوات الغرب المعرفية والمنهجية الحديثة، لا بأدوات الشرق القديمة أو منطلقاته الوطنية الحديثة. وبحكم انطلاقه من أدواته فهو لا يصوغ معرفة بريئة تماما، لكن الشرق نفسه لا يكون معرفة بريئة عن الآخر نتيجة السبب نفسه، ففى الحالين انحياز. من هنا المسألة الدائمة. ومما زاد من حدة المسألة أن الاستشراق اقترن «بظاهرة الاستعمار» [٢]. بعبارة أخرى، نهض تاريخ الازدهار الحقيقى للدراسات الشرقية فى قطاعيّ العالم العربى والشرق الأقصى، فى المقام الأول، على عصر التمركز الاستعماري، عامة، وعلى السيطرة الأوروبية على «القارات المنسية»، فى أواسط القرن التاسع عشر الميلادي، ثم فى ثلثه الأخير، على وجه الخصوص. إنّ زاوية النظر التى اعتمدها المكتب العربي، كما قال جاك بيرك، بحق، قد وجهت دراسة مجتمعات المغرب العربى فى الوقت نفسه الذى حددت فيه نشاطها.

ومثّل ردّ محمد رجب البيومي، المفكر المصرى المعاصر، على قراءة «جاك بيرك» [٣]، المفكر الفرنسى المعاصر، فى هذا الكتاب عن «ما بعد الاستشراق»، أفقًا، أكثر منه مئونة مواد أولية، أيّ أنه مثّل نهاية، ومحطة، فى وقت واحد، وكان، بكلمة واحدة، مجال نظام أو مجال مضمون هذا الكتاب عن «ما بعد الاستشراق».

والجدير بالذكر فى مستهل هذا الكتاب أنَ السيدة سوزان مبارك، قرينة رئيس الجمهورية، قد أعلنت تكريم اسم الراحل جاك بيرك فى افتتاح الملتقى الدولى الثالث للترجمة الذى بدأ أعماله يوم السبت الموافق ١١-٢-٢٠٠٦ بالقاهرة.

نهض الأفق المنهجى لهذا الكتاب على سَمْطقة ما بعد الاستشراق اللامتناهية. وتتكون المسألة من العلاقة بين شكل ما بعد الاستشراق ومضمونه. وتقع علاقة العلامات بين شكل ما بعد الاستشراق ومضمونه، فى إطار من افتراض العملية اللامتناهية. وتحل العلامة أو مجموعة العلامات محل علامة أو مجموعة علامات أخرى، فى إطار من افتراض العملية اللامتناهية نفسها. والمسألة أنه من دون هذا الإحلال المتبادل بين العلامات، أيّ من دون الالتباس فى مدلول ما بعد الاستشراق، وتناقضاته الدلالية، قد يعجز الباحث عن الاستعانة بالمناهج المختلفة لحل مسألة «ما بعد الاستشراق» المطروحة بصورة رئيسية فى هذا الكتاب. بعبارة أخرى، نهض شكل بحث كاتب هذه السطور على متابعة خط النموذج المعروض فى سياق محاولات جاك بيرك ومحمد رجب البيومى فى تفسير القرآن والانعطاف عنهما فى آن معا. من هنا بدا الاستشراق موجهًا توجيهًا معينا فى زمن الاقتحام وفى زمن التمركز. وكان ذلك حال الاستشراق الإيطالى فى عهد

موسوليني. وكان ذلك هو الاقتحام النفسى والسياسى الذى شهد عليه ت. اورنس ومدرست، والتقارير المتبادلة بين المبشرين، والأوساط التجارية والمستشرقون. وكان الاستشراق إذاً موجهاً توجيهاً معينا فى زمن الذل، والاحتلال. وصار ذلك حال الاستشراق الأمريكى فى عصر جورج دبليو بوش الإمبريالى التالى على عصر «الحداثة» (٤). فهل يجوز الأخذ بمعرفة اقترنت بإرادة الهيمنة الغربية الحديثة ؟ ذلك هو السؤال. وهو سؤال فى جوهره ليس سؤالا جديدا تمام الجدة، فهو يستعيد المسألة القديمة حول صلة العرب بالأعاجم، فالمسألة متصلة، وتستدعى المساءلة والنقد. هل نقتبس من الآخر كل شيء أو جزء منه؟ على أيّ أساس نقتبس منه معرفته عن أنفسنا، ومعرفته عنه ؟ على أساس أيّ انحياز نقتبس أو لا نقتبس منه معرفته عن أنفسنا، ومعرفته عنه ؟

يقضى الجواب على هذه الأسئلة بدراسة الاستشراق من جوانبه المختلفة السلبية والايجابية من دون مقدمات مسبقة، كقول إدوارد سعيد بأنّ الاستشراق « كان متعاطفا أحيانا، «لكنه ابدا مسيطر» (٥). ففى مرحلة سابقة، كان المستشرقون يلتمسون آراء المفكرين العرب والمسلمين من أمثال أحمد زكى باشا وشكيب أرسلان وعبد العزيز جاويش (٦). ولذلك ينبغى

فهم ما قاله إدوارد سعيد عن «الاستشراق» باعتباره وصفا جامحا نهض على جبرية شرقية وحيدة الاتجاه، سلبية تماما لقاء «الصورة السلبية» (٧) التى شكلها الاستشراق عن الشرق. من هنا يخلو «الاستشراق» من الدراما، والحبكة، بينما نهضت «الثقافة والإمبريالية» لإدوارد سعيد، و«أوروبا و الإسلام» لهشام جعيط على تحليل تعقيد المستويات، وتشابك المشروعات (٨) وعلى «التعابير الديالكتيكية» «للدينامية الحية المتناقضة» و«السيرورة» التى «تبنى حقيقتها تدريجيا» (٩)، كاشتراك الإسلام وأوروبا فى نقاط معينة حتى إنّ الإسلام كان فى أساس صعودها(١٠)، وعلى بيان الجانب الجمالى والجانب الامبريالى فى الإبداع الأدبى الروائى الغربى الحديث (١١). فالمفهوم التطبيقى تركيب لمحددات عدة تقترن بها عناصر مجردة.

لكن يبدو فى «الاستشراق» وفى «أوروبا والإسلام»، وفى غيرها من الدراسات النقدية ضد-الاستشراقية العربية المعاصرة، إلى أيّ مدى أجاب النقاد العرب، فى الواقع، على الأسئلة أكثر مما أثاروها. فلم تكن سمة هذا الجيل الجيل السابق الوطنى المحارب للاستعمار القديم- هيّ السمة الإشكالية، بل كانت هى السمة اليقينية. وليس من شك فى أنّه قبل الحوار لا بد لنا أن نصنع تصوراً حول الحوار وحول

جدوى الحوار، لكن يتضمن مفهوم الحوار «الثقافى» (١٢) إلغاء نظرية «الاستقلال» (١٣) التام بين الثقافات، والحضارات، كما صاغها «فيلسوف التاريخ» والحضارة، أسفالد اشبنجللر (١٨٨٠-١٩٣٦) (١٤)، وتوماس مان، من جهة، وهشام جعيط (١٥)، وجورج لابيكا، وابن خلدون، وغيرهم، من جهة أخرى، لأنّ التاريخ «البنيوي» (١٦) يؤدى إلى دفن الحضارة الغربية كما يؤدى إلى دفن الثقافة العربية (١٧) على حد سواء. ففى موسوعة «تدهور الحضارة»، حاول أُسفالد اشبنجللر، أن يغامر من جديد فى وضع «فرضيات محددة» (١٨) لتاريخ العالم، والإقدام على تتبع مراحل غير مطروقة فى «مصير الحضارة» (١٩)، وعنى بتلك الحضارة، الحضارة الغربية الأوروبية والأمريكية، حضارة زمنه، أيّ الحضارة فى الربع الأول من القرن العشرين، تلك الحضارة التى بلغت، فى ذلك الوقت، مرحلة «الاكتمال» (٢٠).

ولا يمكن أن نقيم حواراً بين الثقافات فى استمرار العطاء من جانب، والأخذ المستمر من جانب آخر. هيّ إذاً دعوة لإنتاج تصورات متفردة. فالثقافة التى تتحرك بتصورات الآخرين لا تتحاور، بل تحاكى الأمر الواقع. وليس بالإمكان أن نقيم هذا الحوار أو ذاك التبادل على أساس علمى وحسب. ولا يبدو بالإمكان أن نقيمهما على قاعدة سياسية

وحسب. بل يبدو من الضروري أن نقيم حوار الحضارات على أساس من الربط بين البحث العلمي، وحاجات المجتمعات «الشرقية» كافة. كذلك يبدو ضروريا أن نربط التاريخ القديم بالمسائل الراهنة للفكر المصري وللفكر العربي بعيدا من الأوهام الراهنة حول مختلف أنواع «العصور الذهبية» (٢١). فليس بالإمكان أن نراجع أوهام المستشرقين من دون أن نراجع الأوهام التي صنعناها بأيدينا. فقد قامت الأوهام عندنا على الرفض المطلق لما يأتي من الغرب ولما تقدمه الثقافة العلمية المعاصرة، تحت عنوان «جاهلية القرن العشرين» (٢٢). وذلك في مقابل الوعد بصياغة فكر متفرد بنا وبإنتاج أعمال علمية تصدر عنا، وبدراسة ماضينا التاريخي على ضوء الراهن. ونفترض سلفا بأنّ الراهن وحده يقدر على منح الماضي المعنى والدلالة. والمسألة الكبرى أننا لسنا الخلاقين لثقافتنا، وسنظل كذلك حتى تتولد التصورات منها. وهذا الأمر لا يتم الوصول إليه، عبر التخلي عن كل ما هو غربي. إنّ رفض النزعة السلفية لأوروبا نهض على اعتبارات معنوية، وبما أنّ رفض السلفية لأوروبا هو رفض مسبق لكل ما يتعارض مع الإسلام دولةً ودينًا، فإنها لا تقدر أنّ تقف موقفا موضوعيا، ولا تقدر أنّ تنظر نظرة موضوعية للعالم والإسلام نفسه. وليس من شك في أنّ الفكر الغربي اقترن بالتاريخ الغربي وبالمجتمع الغربي. ومن البديهي أن ينهض

الاستشراق فى الغرب على العادات الذهنية للمجتمع الغربي، وعلى العادات الثقافية للمجتمع الغربي. ومن البديهى أيضا أن يستخدم المناهج التى صنعها لنفسه من أجل دراسة حضارته الخاصة. ومن هنا فقده للبراءة. على أنّ الاستشراق يحتوى على علم قد يفيدنا فى فهم أنفسنا وفى إدراك غيرنا على حد سواء. لذا لا بد من التمييز بين مستويات ودرجات ومراتب وطبقات المستشرقين. ومن هنا الأمل فى حوار بين فكرين أو مجالين مختلفين فى الدرجة لا فى النوع، وهو اختلاف فى الدرجة لأنه من الصعب أن تعيش حضارة الشرق مقطوعة الصلة تماما بالمحيط العالمي. فالنمط الرأسمالى هو «أول نمط يتسم بخصائص عامة كونية» (٢٣).
وكان الاستشراق ، كما هو معروف، قد ظهر فى الغرب فيما سمى باسم «العصر الوسيط» بعد أن كانت العلاقة مجرد علاقة تجارية فى العصر القديم. وأخذ الغرب يترجم المؤلفات العلمية العربية إلى اللغة اللاتينية. وكان الفكر الغربى هو الطالب، على حين كان الفكر فى اللغة العربية هو المعطاء. وبدأت الأمور تتغير ابتداء من القرن السادس عشر الميلادي. بدأ الفكر الغربى يتغير على حين بدأ الفكر العربى يتراجع. ثم جاء مستشرقو القرن الثامن عشر الميلادى من الرحالة والمبشرين والضباط ورجال الإدارة الاستعمارية وعلماء اللغة، والدين، والإنسان ، والحضارات، والأدب، والآثار. وبدءًا من

القرن التاسع عشر الميلادي، شوه الاستعمار الغربي الحديث صورة الشرق وواقعه، حيث ظهر استشراق الاستعمار ثم ما بعد الاستعمار. وفى أواسط القرن التاسع عشر الميلادي، ثم فى ثلثه الأخير، كان المستشرقون الفرنسيون يدرسون الشرق فى إطار من الاكتشاف السياسي ومن الاكتشاف الاقتصادى للعالم العربي. وبدأ التفكير فى فتح الأسواق الجديدة فى إطار من السيطرة الأوروبية على القارات المنسية. كانت الموجة الأولى تتصف بتأسيس الجمعيات الاستشراقية، ثم الجمعية الآسيوية والجمعية الأمريكية الشرقية. أما المرحلة الثانية فشهدت ميلاد مؤتمرات المستشرقين. أما مستشرقو القرن الماضى فقد كانوا من التربويين وضباط المخابرات والمؤرخين الاقتصاديين ومتدربى الشركات وخبراء الأسواق التجارية والسياسيين وذوى النيات الحسنة من أطراف حوار «المسيحية والحضارة العربية»[٢٤]. مع ذلك صار استشراق القرن العشرين استشراق الاستعمار. فوضع المستشرقون علمهم فى عقديّ الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين فى خدمة سياسة الهيمنة، وأدى ذلك إلى الاختلال شبه التام فى ميزان العلاقة بين المجتمعات الغربية الرأسمالية، والمجتمعات الشرقية. وعلى هذا النحو تطور الاستشراق.

ومن هنا لم يُفلت المستشرقون، بوعى أو بغير وعيّ، من التضامن المبدئي، المعرفى والسياسي، مع الثقافة الغربية

التى يكتبون فى إطار خططها. لكنّ ذلك لا بد ألا يقودنا إلى رفض مطلق للمعرفة الاستشراقية كلها. وهو رفض سياسى ومذهبى لا يعبر عن أسلوب علمى فى النظر للأشياء والكلمات. فليس من شك فى أنه مازال هناك من المستشرقين من يحلم بالهيمنة من وراء المعرفة. وليس من شك أيضا أنّ الصورة التى التقطها الاستشراق عن الشرق قد تعرضت للتزييف والتحريف والتبديل، بمعنى أنّ المستشرقين حصروا الشرق فى إطار محدد لا يمكن الخروج منه أو عنه. لكن هناك أيضا منهم من راجعوا ويراجعون أنفسهم بحكم العلم. فكانت هناك مرحلتان، فى البداية، كان الاستشراق يسعى لضمان الهيمنة، والسيادة، أما فيما بعد، فلقد صار هناك وعى بالآخر. ويرجع «الفضل» إلى المستشرقين «فى اختراق» طريق الدراسات الإسلامية وتوجيه النظر إلى هذه الغاية. ورفض «يورجن هابرماس» (٢٥) فرض العولمة، والديمقراطية، وحقوق الإنسان ، بالقوة العسكرية، بل تتناقض هذه القيم مع جوهر القهر العسكري. وهو المعنى نفسه الذى عبر عنه بيار هسنار(٢٦).

وأشار جورج آجامبن (٢٧) إلى أنّ حالة الطوارئ هى قاعدة الشكل السياسى السائد فى الدول الغربية الحديثة، وليست ظاهرة عابرة، كما لابد من الإشارة إلى نقد مارسيل

جـوشـيـه (٢٨)، وتيـيـرى دو مـونبـريال (٢٩)، وبول ريكور(٣٠)، وسـوزان سـو نتـاج (٣١) الكاتبـة والروائيـة الأمـريكيـة الأكثـر شـهـرة، التى ظلت تناضل ضـد الهـيمنة الأمـريكية منذ وقت مبكر، وإيزابيل بريوند.

إنّ الأزمـة الأمـريكيـة الجديدة هـى الوريث الشـرعى لأسـوأ مـا أبدعته البشـرية فى صدر القرن الواحد والعشـرين: أزمـة الاقتصـاد العـالمي، والإرهـاب، وأسلحـة الدمار الشـامل. جـاءت نهضـة الأمم والشعوب فـى آسيـا وأفـريقيـا وأمـريكا اللاتينيـة، منذ أواخـر القـرن التـاسـع عـشـر الميـلادي، وتسـارعت عـمليـة النهضـة تسـارعـا شـديدا بفـعل الانتـصـارات التى حـقـقـتـهـا حـركات التـحـرر الوطني، والقـومي، فى العالم المحـتل السـابق، فتـزلزل بنـاء الاسـتشـراق، وصـار من الضـرورى «التفكير من جـديد» (٣٢) فى الماضـي. «فـانّ كل تفـسـيـر، كل بنيـة خلقت للشـرق، هـى إعـادة تفسير، أو إعـادة بناء له». (٣٣) من جـهـة أخرى، لا يقبل العلم التجنيس الأنثروبولوجى (٣٤). إنّ تحديد اتجاه التطور الثقافى للبشرية، تبعا لتقدمها نحو التجانس أو عـدمـه، واخـتـيـار دعم هذا التطور أو عدمـه، همـا الخـاتمتـان الطبـيـعيتـان للحـوارات المهـمـة عـامـة، وللحـوارات التى تتـعلق بالدولة والأمــة على وجــه الخـصــوص. وتكمن النزعــة إلى التـجـانس فى التطور الرأسـمـالى وتعـرقلهـا شـروط التـراكم

اللامتكافىء بالذات. وأما الأساس المادى للنزعة إلى التجانس فهو التوسع المستمر للأسواق، فى العرض وفى العمق [٣٥].

وقد نشر المستشرقون المخطوطات العربية التى ما تزال العمدة فى مجال قراءة ما سمى باسم «العصر الوسيط»، عدا نصوص قليلة نشرت ببولاق أو حيدر أباد. وكانت بحوث المستشرقين أول عمل تحليلى لينابيع الثقافة العربية استند للمصادر فى صورة مباشرة. وبحوثهم فى مجالات التاريخ والجغرافيا والفكر والمجتمع والسلطة وعلاقات الشرق والغرب لا غنى عنها حتى اليوم فى البحث العلمى عن تلك المسائل. لكن صار من الضرورى إعادة النظر فيه علميا، حتى يتناسب مع تقدم البحث العلمي. فألقى جاك بيرك المحاضرة الافتتاحية فى «الكوليج دو فرونس» [٣٦]، داعيا لتطوير الاستشراق ، قائلا إنه إذا كان قد تجرأ على أن يعرض على الشرقيين نسقا لتاريخهم المعاصر، فإنما فعل ذلك أملا منه بإخضاعه لحكم هذا التاريخ إياه، فكلما أثار هذا النسق انتقادات من داخل، كلما كان من شأنه أن يعمل على تقدم الذين يطمح لخدمتهم، وإذا كان يشكو على الأرجح، من كونه يصدر مع ذلك عن دارس أجنبي، فعزاؤه بالمقابل، أنه يقدر أن ينسحب. وحظوظه من النجاح والفشل ليست فى نهاية المطاف إلا حظوظ هذا الاستشراق الجديد الذى وصفه جاك بيرك بصفة التجرد والالتزام معا، ودعا جاك بيرك

«موضوعه» [٣٧] إلى أن يتحول إلى محاور، وناقد، ومساهم.

من هنا لم تعد مسألة الاستشراق هى نفسها مسألة الصراع بين الاستشراق «المسيحى» [٣٨]، من جهة، والديانة الإسلامية، من جهة أخرى، أو بين الأصيل الإسلامى والدخيل غير الإسلامي، بين العربى والأعجمي. فمنذ القرن الثامن عشر الميلادي، تعلمنت الثقافة الأوروبية، توسعا، ومجابهة تاريخية، وتعاطفا، وتصنيفا. فهل انتماء المرء إلى «الأمة» [٣٩] الإسلامية يمنحه مصداقية معرفية متفردة يُحرم منها غير المسلم، من دراسة الإسلام كدين ودراسة الإسلام كثقافة ودراسة الإسلام كتاريخ ؟ تلك هىّ الفرضية الدينية الضمنية التى تكمن خلف معظم الاعتراضات التى يقيمها «المسلمون» لقاء الاستشراق . وهى الفرضية الدينية الضمنية التى تقبع خلف التبشير الذى كان يحرك عمل الاستشراق . وواقع الأمر أنّ نشر التراث المسيحى السريانى والعربى بدأ منذ القرن الثامن عشر الميلادي، وعلى أيدى المستشرقين وعلماء الدراسات السامية، والتاريخ الكنسى المسيحي، تماما مثلما بدأ هؤلاء نشر التراث الإسلامى فى القرن التاسع عشر الميلادي، تحقيقًا ودراسةً. وفى الوقت الذى كان فيه كارل بروكلمان ينشر كتابه المشهور عن التراث العربى الإسلامى المخطوط، قام ج. جراف، الألماني، وعالم الساميات المعروف،

بنشر مؤلف موثق عن التراث المسيحى العربى المخطوط. ومنذ ذلك الحين نشرت عشرات النصوص العربية التى كتبها المسيحيون العرب والمتعربون منذ القرن الثامن الميلادى وحتى القرن التاسع عشر الميلادي، ذلك أنّ المسيحيين معنيون بالإسلام، لأنه حدث ثقافى طبع الشرق بطابعه.

ومن جهة أخرى، فإنّ الاستعماريين الجدد يستدرجون بعض المسلمين المحافظين للعمل معهم ولهم، دونما التركيز على هدايتهم للمسيحية، لأنّ المسيحية نفسها لم تعد الدين الذى يؤمن به رجال الشركات متعددة الجنسيات، ورجال السياسات متعددة الأغراض. بل صدرت أزمة الكلام الدينى فى الغرب عن حدثين مهمين، هما : أولا، زوال الحضارة المسيحية فى الغرب، وقيام حضارة وثنية بديلا عنها، وثانيا، عدم مقدرة المسيحيين أنفسهم على فهم اللاهوت المسيحي. كما صدرت أزمة الكلام الدينى فى العالم العربي-الإسلامى عن زلزال عنيف هز الإيمان، وأقبلت العصور الحديثة، وشعوب غفيرة خواء الأفئدة من الدين، ضعيفة الانقياد اليه [٤٠] . والواقع إنّ الانحسار المحتوم للمسيحية فى العالم الحديث قد فرض نفسه بقوة نتيجة الحاجات المعرفية لعلم الاجتماع الحديث. وكان علم الاجتماع الحديث قد بدأ يتكون انطلاقا من تفكيره فى مسألة العلاقات بين

الدين وتطور المجتمعات الحديثة. ولم يكن بمقدور علم الاجتماع أن يفكر فى أدواته من دون أن يدرس أساليب التفكير الدينية فى العالم وفى التاريخ، فيما سعى إلى الخلاص منها. وأخيرا، ألغى الدستور الأوروبى الموحد الجديد الإشارة إلى أيّ دين من الديانات (٤١).

٠-١- همّان اثنان : الروح العدوانى وشعور الكراهية :

لا تنبع العدوانية الغربية تجاه الشرق العربى الإسلامى من كراهية الإسلام، ولا من نزعة مسيحية قوية، كما سبق أنْ رأى الكثيرون، بل نمت هذه العدوانية، ثم تحولت. والجدير بالذكر أنّ تراث المسيحيين العرب ينقسم، كما أشار جون كوربون عن المسيحية العربية، إلى أقسام عدة منها الديني، الذى اهتم الأب سمير خليل فى العقدين الأخيرين بنشر كثير من نصوصه، التعليمى والجدالي، ومنها الفلسفي، ومنها التاريخي، والأدبي. والعدوانية الغربية تجاه الشرق عامة تنبع من جوهر المجتمع الصناعى المتقدم. وسبق أن اقترح ارش فروم (٤٢) (١٩٠٠-١٩٨٠) فى كتابه على «تشريح العدوانية البشرية» (٤٣)، و«كونراد لورنس» (٤٤) فى كتابه عن «الشرير المزعوم، على تاريخ العدوانية الطبيعى» (١٩٦٣) (٤٥)، كما قدم «هربرت ماركيز» (٤٦) (١٨٩٨-١٩٧٩) تحليلا لروح

العدوان الغربى فيما يسمى باسم «مجتمع الوفرة». وقد وصف المجتمع الأمريكى المعاصر بالخصائص الرئيسية على النحو التالى (٤٧):

١ – القدرة الصناعية والتقنية الوفيرة التطبيقية على المدى البعيد فى الإنتاج وفى توزيع السلع الكمالية، والأدوات، والنفايات، والأجهزة العسكرية أو نصف العسكرية – باختصار، القدرة الصناعية فيما كان الاقتصاديون وعلماء الاجتماع يسمونه باسم المجال «غير المنتج» من السلع والخدمات.

٢ – توسيع مستوى المعيشة المتصاعدة إلى فئات السكان البائسة.

٣ – توافق درجة عالية من التمركز الاقتصادى ومن تمركز السلطة السياسية، مع درجة عالية من التنظيم ومن التدخّل الحكومى فى الاقتصاد.

٤ – البحث العلمي، والبحث «نصف العلمي»، والسيطرة، والتلاعب بسلوك الجماعة والفرد، فى كل من العمل ووقت الفراغ (٤٨) للأهداف التجارية والسياسية، وتترابط هذه الميول كافة، والميل أو النزعة هى اتجاه تقدم حركة محدد أو فكر معين نحو غاية أو هدف، ميل نزوعى سواء الغريزى منه، والمكتسب. فتصوغ هذه الاتجاهات الأزمة التى تعبر عن

السير الصحيح «للمجتمع المرفه»، إذ تنهض التوترات التى يعانى منها الفرد فى المجتمع المرفه على السير الصحيح لهذا المجتمع، وذاك الفرد، لا على اضطراباته وأمراضه. والسير الصحيح هو الذى يجارى المقنن لنمط أو جماعة بعينهما، السير المتوسط أو ما يقرب من السير المتوسط لنموذج أو مجموعة.

وهكذا يتحرك الوضع الصحيح ولا يستقر. ويعمل الكائن الحى عادة حينما يعمل، من دون الاضطراب، فى توافق معين مع التركيب الحيوى والفسيولوجى للجسم الإنساني. وتختلف الكليّات والقدرات الإنسانية تماما بين أعضاء الأنواع، والأنواع نفسها تغيّرت تماما فى أثناء تاريخها، لكن هذه التغييرات طرأت على قاعدة حيوية، وفسيولوجية ظلت ثابتة بشكل كبير. ولكيّ يتحقق علم الطبيعة من صحة تشخيصه واقتراح علاجه، يأخذ بيئة المريض، والتربية، وانشغاله، فى الحسبان. قد تحدّد هذه العوامل مدى السير الصحيح الذى قد يعرّف وينجز، وقد تجعل هذا الإنجاز مستحيلا، لكن الحالة الصحيحة تبقى مفهوما واضحا ودالا، كمعيار وهدف. وتطابق الحالة الصحيحة فى نفسها «الصحة»، والانحرافات المختلفة عنها هيّ درجات «المرض» المختلفة. وتبدو حالة الطبيب النفسى مختلفة تماما. يستعمل الطبيب النفساني، من النظرة الأولي، الحالة الصحيحة نفسها التى يدرسها

الفيزيائي. إنّ السير الصحيح للذهن [٤٩] هو الذى يمكّن الفرد من الأداء، والسير تبعا لموقعه كطفل، ومراهق، ووالد، وكشخص أعزب أو متزوّج، تبعا لشغله، ومهنته، وسكنه. لكن هذا التعريف يحتوى على عوامل جديدة تماما، ويعنى المجتمع، والمجتمع عامل من عوامل الحالة الصحيحة فى المعنى الأكثر ضرورية من التأثير الخارجي، إلى حدّ أنّ «الوضع الصحيح» يبدو اجتماعيا ومؤسساتيا بدلا من الشرط الفردي. من السّهل ومن المحتمل الاتفاق على ماهية السير الصحيح للمنطقة الهضمية، والرئتين، والقلب، لكن ماهية السير الصحيح للذهن فى فعل الحب، فى العلاقات الفردية الأخرى، فى العمل وفى وقت الفراغ، فى اجتماع مجلس الإدارة، على ملعب الجولف، فى الأحياء الفقيرة، وفى السجن، وفى الجيش؟ قد يتشابه السير الصحيح للمنطقة الهضمية أو الرئة فى حالة الشركة الصحّية التنفيذى والعامل الصحّي، بينما لا يصحّ ذلك على عقولهم. فى الحقيقة، قد يشذ المرء تماما إذا اعتقد بانتظام، وشعر، واشتغّل مثل غيره.

٠- ٢- وضع الاستشراق داخل الخارج وخارج الداخل :

قد يُجرى الطبيب النفسى إجراءً مماثلاً للطبيب العام

والعلاج المباشر حين يضع الوظيفة البطيئة ضمن عائلته، فى عمله أو فى بيئته. وليس الإجهاد العقلى وإجهاد المريض يصدران عن الشروط السيئة فى عمله، وفى حيّه، وفى مركزه الاجتماعى وحسب، بل بطبيعة العمل، وبطبيعة الحيّ، والمنزلة بنفسها - فى شرطها «الصحيح». ثمّ ينهض المريض فى وضع صحيح لهذا الشرط، مما يعنى تطبيع التوترات، أو وضعه بقسوة أكثر: جعله قادرا على وجوده كمريض، يعيش مرضه كمرض صحيح، من دون تقرير أنه مريض بالضبط عندما يرى نفسه ويُرى صحيحًا. تظهر هذه الحالة حقا إذا خفّت عمله، بطبيعته تماما، مبذّرا، ومدهشا، مع أنّ العمل يدفع تماما، وهو ضرورى على المستوى «الاجتماعي»، أو إذا انتمى الفرد إلى مجموعة أقلية بائسة فى المجتمع القائم، السيّئ والمنشغل التقليدى بشكل رئيسى فى عمل الخادم والعمل الصحيح القذر. لكن هذا أيضا يمثل الحالة، فى الأشكال المختلفة تماما، على الجانب الآخر للسياج بين تجّار العمل والسياسة، حيث يتطلّب الأداء الكفء والمربح (٥٠) أنواع انعدام الرحمة الذكية، واللامبالاة الأخلاقية، والعدوانية المستديمة. فى مثل هذه الحالات، يعادل سير «الوضع الصحيح» التشويه وتشويه الإنسان - مهما تَعرّف الأنواع الإنسانية للإنسان بشكل معتدل. كتب أريك فروم « المجتمع الصحيح»، ولم يدرس المجتمع القائم إنما درس المجتمع

القادم، والمعنى هو أن المجتمع القائم ليس صحيحا وأن المجتمع القائم مجنون. وليس الفرد الذى يشتغل عادة، بشكل كافٍ، وبشكل صحى كمواطن فى مجتمع مريض - أليس مثل هذا الفرد نفسه مريضا ؟

لا يتطلّب المجتمع المريض مفهوما متناقضا عن الصحة العقلية، «فمفهوم المفهوم» يعيّن (٥١) الصفات العقلية التى تجرمها «سلامة العقل» السائدة فى المجتمع المريض وتقبض عليها، أو تحرّفها ؟ تعادل الصحة العقلية القدرة على الحياة المنشقة، وعلى الحياة غير المعدّلة، تمثيلا لا حصرا. استطاع هربرت ماركيوز أن يقول إنّ المجتمع يمرض عندما لا تؤسس مؤسساته الأساسية وعلاقاته، تركيبه، لاستعمال المادّة المتوافرة والمصادر الثقافية للتطور المثالى وإشباع الحاجات الفردية، وذلك كتعريف مؤقّت «للمجتمع المريض».

إنّ التضاد الأكبر بين الشروط الإنسانية المحتملة، من جهة، والشروط الإنسانية الفعلية، والحاجة الاجتماعية العظمى التى أطلق هربرت ماركيوز عليها اسم «القمع الفائض»، من جهة أخرى، هو القمع الذى لا يقتضيه النمو الحضاري، ولا يقتضيه الحفاظ على الحضارة. وتقضى المصلحة الفردية بالقمع لأجل صيانة المجتمع القائم. ويقدّم مثل هذا القمع الفائض - يقع القمع الفائض ضمن

الصراعات الاجتماعية- توترا جديدا وتشدّيدا على الأفراد.
وجرت العادة أن ندرس العمل الصحيح للعملية الاجتماعية، الذى يصون التعديل والاستسلام، كالخوف من فقدان العمل أو من فقدان المنزلة، أو المقاطعة، وهلم جرا، فليست هناك من سياسات تنفيذية خاصّة تتعلق بالذهن. لكن التضاد بين الأنماط القائمة للوجود والإمكانات الحقيقية للحرّية الإنسانية تعاظم تماما فى المجتمع المرفه المعاصر بحيث ينبغى على المجتمع أن يصون التنسيق الذهنى الفعّال أكثر من الأفراد، لكى يمنع الانفجار، فى عقله الباطن والأبعاد الواعية. فالنفس تنفتح على التلاعب المنظّم والسيطرة المنظّمة، وتخضع لهما.
وعندما بحث هربرت ماركيوز فى القمع الفائض «المطلوب» لصيانة المجتمع، أو عن حاجة المجتمع للتلاعب المنظّم وللسيطرة المنظّمة، فقد أشار إلى الحاجات الاجتماعية التجريبية المنفردة، والانفتاح الشعورى على السياسات. وهكذا قد يواجه البشر ذلك أو ينفتحون عليه أو لا يواجهون ولا ينفتحون. وآثر هربرت ماركيوز البحث فى الميول، والقوّى التى يمكن أن يميّزها تحليل المجتمع القائم، وهى الميول، والقوى التى تؤكّد نفسها بغض النظر عن إدراك صنّاع السياسة لها. وتعبر الميول، والقوّات عن مقتضيات الجهاز القائم للإنتاج، والتوزيع، والاستهلاك- وهى مقتضيات عقلية سياسية تقنية اقتصادية لابد منها لصيانة السير المستمر

للجهاز الذي يعتمد عليه السكان، وتشتق الوظيفة المستمرة للعلاقات الاجتماعية من نسق هذا الجهاز. صارت هذه الميول الموضوعية ظاهرة في اتجاه الاقتصاد، وفي التغير التقني، وفي السياسة الداخلية وفي السياسة الخارجية لأمّة أو مجموعة الأمم، وهي تولّد أرض مشاعة فوق حدود الفرد، وحاجات الطبقات الاجتماعية وأهدافها، ومجموعات ضغط، والأطراف المختلفة. تتجاوز الميول الموضوعية، أو تمتصّ، الهموم والأهداف الفردية من دون تفجير المجتمع، في ظل الشروط الصحيحة للتماسك الاجتماعي. على أية حال، الهم الخاص لم ينهض ببساطة على الهم الكوني، فالهم الخاص له مدى الحرّية، ويسهم في تشكيل الهم الكوني، تبعا لمركزه الاجتماعي، لكن يعوزه الثورة، وتبقى الميول الموضوعية السائدة هي التي تعرّف الحاجات المعيّنة والأهداف المعيّنة. وتؤكّد الميول الموضوعية السائدة نفسها من «وراء ظهر» الأفراد في المجتمعات المتقدّمة اليوم. تمارس الهندسة الاجتماعية، والإدارة العلمية للمشروعات والعلاقات الإنسانية، وتلاعب الحاجات الفطرية على مستوى صنع السياسة وتشهد على درجة الوعيّ ضمن العمى العام.

إنّ الهدف الموضوعي العام هو أن يوفّق بين الفرد ونمط الوجود الذي يفرضه عليه مجتمعه، عدا كلّ التلاعب المعيّن لمصلحة بعض الأعمال التجارية، والسياسات، والضغوط.

ولابد من إنجاز تطهير شهواني من البضائع التجارية التي على الفرد أن يشتريها أو يبيعها، ومن الخدمات التي لابد أن يستعملها أو يؤدّيها، ومن المرح الذي لابد أن يتمتّع به، ومن رموز المكانة الاجتماعية التي لابد أن يتمتع بها، لأن وجود المجتمع يعتمد على إنتاجها المستمر واستهلاكها، وبسبب الدرجة العالية للقمع الفائض المشترك في مثل هذه المصالحة. بكلمة أخري، لابد للحاجات الاجتماعية أن تصبح حاجات فردية، وحاجات غريزية. لابد أن توحّد هذه الحاجات وتنسّق، وتعمّم، إلى الدرجة التي يقتضيها معدل إنتاج هذا المجتمع الإنتاج الشامل والاستهلاك الجماهيري. من المؤكد أن هذه السيطرة ليست مؤامرة، وهي لم تتمركز في أي وكالة أو مجموعة الوكالات مع أنّ الاتجاه نحو المركزة يزداد بزخم؛ وهي تشمل مجالات المجتمع كافة، يمارسها الجيران، والجماعة، والمجموعات المتشابهة، والإعلام الجماهيري، وبدرجة أقل الشركات الحكومية. لكنّها في الواقع تعمل بمساعدة العلوم الاجتماعية والسلوكية، عامة، وعلم الاجتماع وعلم النفس، على وجه الخصوص. وصارت هذه الجهود «العلميـــة» (٥٢) أداة لا غنى عنهـا في أيدي السلطات الافتراضية.

وتوحي هذه التعليقات القصيرة بتجذر المجتمع في الروح، وبأنّ مدى الصحة العقلية لا يقع في الفرد إنّما في المجتمع

والبيئة والمحيط. ويبدو مثل هذا الانسجام بين الفرد والمجتمع مرغوبا تماما إذا ما عرض المجتمع للفرد شروط تطوره كإنسان في إطار الإمكانات المتوافرة للحرّية، والسلام، والسعادة في إطار التحرير الممكن لغرائز حياته، لكنّه يدمر الفرد تماما إذا لم تسد هذه الشروط. إنّ الفرد الصحيح هو كائن بشرى بكلّ الصفات التى تمكّنه من الانسجام مع الآخرين فى مجتمعه، وهذه الصفات نفسها هى علامات القمع، علامات الإنسان المشوّه، الذى يسهم فى قمعه، وفى احتواء الفرد المحتمل والحرّية الاجتماعية، وفى إطلاق العدوان، حيث تنعدم هذه الشروط. وهذه الحالة لا يمكن أن تحلّ ضمن إطار علم النفس. وهذه الحالة لا يمكن أن تحلّ المستوى السياسى لقاء المجتمع. وقد يبرهن هذا العلاج هذه الحالة، لكيّ يتيقن من نفسه، ويعدّ الأرض العقلية لمثل هذا الكفاح، لكن قد يصبح طبّ الأمراض العقلية علاجا هدّاما.

ويقترح السؤال الآن حول التوتر فى المجتمع الأمريكى المعاصر، وفى المجتمع المرفه، انتشار الشروط السلبية الجوهرية إلى التطور الفردى فى المعنى الذى حدده هربرت ماركيوز، أو لصياغة السؤال فى لغة أقرب لمقاربة هربرت ماركيوز : هل يفسد التوتر إمكانية «صحّة» التطور الفردي، كتطور مثالي لقدراته الثقافية ولقدراته العاطفية ؟

يدعو السؤال إلى جواب إيجابي، إذ يفسد المجتمع التطوّر الفردي، إذا تعلق التوتر السائد بتركيب المجتمع نفسه وإذا نشّط التوتر الحاجات وأشبع حاجات أعضائه الغريزية التى تضع الأفراد ضدّ أنفسهم لكيّ يعيدوا إنتاج قمعهم ويشدّدوه. وقد بدا التوتر فى المجتمع الغربي، من النظرة الأولي، خاصية أى مجتمع يتطوّر على ضوء التغيرات «التكنولوجية» (٥٣) الكبرى التى تبتكر أنماطا جديدة من العمل ومن الراحة، فتؤثّر فى العلاقات الاجتماعية كلّها، وتحدث تحويلا شاملا للقيم. حينئذ يتجه العمل الصحيح فى اتجاه الهم غير الضرورى تماما، بل فى اتجاه التبذير، وحينئذ يصبح عمل المأجورين أيضا وعلى نحو متزايد عملا «آليا»، ويصبح عمل السياسيين والمدراء موضع الشك، ويبدو المحتوى التقليدى للكفاح من أجل الوجود بلا معنى بنحو متزايد ومن دون مادة، ويظهر كضرورة غير ضرورية، بنحو متزايد. لكن البديل المستقبلي، يعنى الإلغاء الممكن للعمل المغترب، يبدو بلا معنى بالقدر نفسه، وإنكارا، وتخويفا. وفى الحقيقة، إذا تصوّر المرء هذا البديل كالتقدّم وتطوير النظام القائم، ثمّ إزاحة محتوى الحياة إلى وقت الفراغ، إنما يأخذ ذلك شكل الكابوس، وهو التحقيق الذاتى الكبير، والمرح، وقضاء الوقت الممتع فى فضاء يتقلّص بثبات.

١٠ - ٣- العقلانية التكنولوجية لقاء منطق السيطرة:

يمثل تهديد «العقلانية التكنولوجية» نفسها نمطا من الأنماط الأيديولوجية، وإنّ كان لا بد من «مراجعة مفهوم الأيديولوجيا نفسه» [٥٤] . تخدم الأتمتة تخليد الوظائف الملغية، وغير الضرورية على المستوى التقني، وعمليات العمل «وإعادة إنتاجها» [٥٥]، هذا من جهة، وتبرّر الأتمتة وتروّج لتربية رجال المنظمة ومدراء وقت الفراغ، وتدريبهم، بمعنى أخر، تخدم الأتمتة إطالة السيطرة والتلاعب وتوسيعه، من جهة أخرى. وفي وقت متزامن سعى مارتن هيدجر إلى تحرير الفكر من قبضة العقلانية التكنولوجية السائدة في قطاع كبير من الفكر الغربي المعاصر، كي يحرر الإنسان نفسه وكينونته. وقد اختلف الفلاسفة، من سقراط إلى مارتن هيدجر، في تفسير قصيدة برمنيدس[٥٦]، «حول الطبيعة». وقدَم برمنيدس نشيده التعليمي بادئًا إياه برحلة أسطورية صوفية دقيقة الوصف نقلته إلى أكثر الفلسفات تجريدًا في التاريخ، وبها طبع الفكر الغربي «بالطابع العقلي» تحت عنوان «مبدأ العلة الكافية» [٥٧]. وتحولت الفلسفة من سعي إلى حقيقة الوجود في انكشافها الخالص إلى سعي نحو «هندسة» تنظيمية شاملة للكائنات، تدرس فيها الوجود في النهاية كمقولة من المقولات النظرية. في تلك الهندسة تنقسم الكائنات

إلى فئات، وإلى طبقات، ويلازمها التركيب من الداخل ومن الخارج، ماعدا كائن واحد يحتل مركز الوجود المطلق فى أعلى سلم الكائنات، أو بالأحرى فى قطاع كيان يختلف كل الاختلاف عن القطاعات الأخرى. وانحرفت الميتافيزيقا الكلاسية، منذ أفلاطون، عن التصور الصحيح للحقيقة، حيث قرنت الحقيقة بتطابق بنى العقل والواقع. فبدلت فى تصور الحقيقة. فالحقيقة لم تعد تفهم كجوهر ما ورائى أو كمعطى جاهز لكيّ نزعم القبض عليها أو الدفاع عنها، بل هى مرهونة لإجراءات إقرارها أو آليات إنتاجها أو مؤسسات تداولها كما يقال اليوم، بمعنى أنها شئ يمارس وينتج ويتشكل باستمرار. وهذا شأن سائر المقولات كلها فقدت أمنها المعرفي، ولهذا فهى تحتاج دوما إلى المراجعة وإعادة الصياغة.

فقد نظرت الميتافيزيقا الكلاسيكية فى الكائن، وأهملت الوجود، وحصرت الكائن فى الواقع الموضوعي، وفى الأشياء، وتصورته ومثلته، وعقلته وقولبته، ثم بدلت فى مفهوم الحقيقة من انكشاف إلى مطابقة لبنى العقل مع الواقع. ونتج عن هذا الانحراف نسيان الوجود ككينونة، وانقياد وراء هندسة شاملة كان من أبرز نتائجها البينة «علم الوجود الديني» فى الميتافيزيقا، وفى العقلانية التكنولوجية العلمية. وقضى ذلك بتفكيك بنية «علم الوجود الديني» الأفلاطونى والأرسطي،

وبتحرير الفكر من قبضة العقلانية التكنولوجية، عودةً إلى الخلف. ورأى مارتن هيدجر أنّ العقلانية التكنولوجية تقلص الوجود والكائن إلى موضوع لقاء الذات القائمة. يخضع العلم والتقنية الحديثة الكائن للقواعد الحسابية. وغني عن البيان، كيف أنّ العلم والتكنولوجيا يؤثران تأثيراً عميقًا في الوجود الإنساني، كما يشهد على ذلك العصر الرقمي الذي نعيش فيه. وعبثًا يحاول العلم القيام مقام الأساس في العلاقة الصحيحة بين الإنسان المفكر والوجود، ذلك لأنّ «العلم لا يفكر»، كما أنّ التكنولوجيا هيّ سقطة وجودية أو هي ميدان انسحاب الوجود. إنّ العلم لا يقود الإنسان نحو معرفة جَذْرية، لأنه لا يتطلع إلى ماهية حقله الخاص. وأنه لمدعاة إلى الأسف أن تكون النتائج العلمية الباهرة قد أخفت عن العلم هذا الواقع، فراح يدعي بأنه يدرك كل الأشياء. وبالفعل، أن العلم ينطلق من فرضيات يتعذر عليه تأسيسها بشكل جذري، بالإضافة إلى أنه يعالج الأشياء ضمن نطاق موضوعيته الخاصة، الخاضعة بدورها لتحولات متعاقبة. إن العالم في موقفه تجاه الواقع يحدد نطاقًا معينًا من التعالم بمثابة موضوع بحث خاص، وينطلق من هذا التعيين في كل أبحاثه، لذلك يبقى محدود الأفق. إن الوجود تنسحب من أفق العلم، ومن أفق التكنولوجيا، على وجه الخصوص النازعة إلى السيطرة على كل شيء. إن التكنولوجيا هيّ «سقطة» وجودية.

ولا يحملنا هذا الإثبات إلى التعرض لما لها من شأن فى واقعها الإيجابي، ولا إلى «احتقارها» أو العودة بها إلى الوراء. فالتكنولوجيا توفر «إمكانات أكثر أصالة للوجود الحر» وهى تساعدنا على بيان ما للفن التجريدى من «شرعية تاريخية». وقد رفض مارتن هيدجر أن يقيم إقامة ميتافيزيقية تقليدية فى أرض «علم الوجود الديني»، من جهة، كما رفض أن يقيم فى مجال «التكنولوجيا»، من جهة أخرى، ثم رسم خطوط الإقامة الجديدة فى الوجود. وخطا خطوة اختلفت كل الاختلاف عن المسار التقليدى الذى سيطر بعد أرسطو، حيث وضعت الفلسفة الأولى بعد «الفيزياء»، وفرض عليها الطريق الفيزيقية نحو الوجود.

وليس الخطر الحقيقى الذى يتهدد النظام القائم هو إلغاء العمل، لكن الخطر الحقيقى الذى يهدده هو إمكانية العمل غير المأجور كقاعدة إعادة إنتاج المجتمع. ليس ذلك أن الناس عادوا لا يرغمون للعمل، لكنهم قد يرغمون للعمل لحياة مختلفة جدا فى علاقات مختلفة جدا، وقد يعينون الأهداف والقيم المختلفة جدا، وربّما يلزم أن يعيشوا تبعا لأخلاقية مختلفة جدا - هذا «الإنكار المؤكّد» للنظام القائم، هو البديل المحرّر. على سبيل المثال، قد ينظّم العمل الضرورى اجتماعيا مثل هذه الجهود كإعادة بناء المدن والبلاد، وانتقال مواقع العمل

لكيّ يتعلّم الناس كيفية السير من جديد، وبناء الصناعات التى تنتج السلع من دون الزوال الداخلي، ومن دون النفاية المربحة والنوعية الرديئة، وخضوع البيئة إلى الحاجات الجمالية الحيوية للكائن الحي. ومن المؤكد أن ترجمة هذه الإمكانية إلى الحقيقة تعنى القضاء على قوّة المصالح المهيمنة التي، بوظيفتها الواضحة فى المجتمع، تعارض التطوير الذى يحوّل العمل الحرّ إلى دور بسيط، ويتخلّص من اقتصاد السوق، ومن سياسة التعبئة العسكرية، توسّعا، وتدخّلا. بكلمة أخرى، تعارض التطوير الذى يعكس الاتجاه السائد بالكامل. هناك علامات منتهية تدل على مثل هذا التطوير. فى هذه الأثناء، تتم تعبئة السكان جسديا وعقليا ضدّ احتمال التطوّير، بالوسائل الجديدة والفعّالة والكليّة تماما المزوّدة بالتقدم التقني. ولابد أن يستمرّ الناس فى الكفاح من أجل الوجود فى الأشكال البالية وفى الأشكال الثمينة وفى الأشكال المؤلة.

ذلك هو التضاد الحقيقى الذى ينتقل من الهيكل الاجتماعى إلى الهيكل الذهنى للأفراد. يكاد ذلك التضاد أن ينشّط الميول التدميرية، ويهيّجها، فى صيغة «الإعلاء» (٥٨). والإعلاء، كما هو معروف، هو اصطلاح أطلقه فى الأصل المحللون النفسيون. والجدير بالذكر أنّ الاستشراق التقليدى ظل يجتنب الطب النفسى (٥٩). والإعلاء هى العملية

اللاشعورية التى بها يحرف دافع جنسى من أجل أن يعبر عن نفسه فى نشاط غير جنسى ومقبول اجتماعيا. والإعلاء، كما قصده هربرت ماركيوز، هو العملية اللاشعورية التى بها يحرف الدافع الجنسى التدميرى من أجل أن يعبر عن نفسه فى نشاط اجتماعى مقبول. صارت الميول التدميرية مفيدة اجتماعيا فى سلوك الأفراد، على المستوى الفردي، كما على المستوى السياسي، بل على مستوى سلوك الأمّة ككل. تصبح الطاقة التدميرية طاقة عدوانية مفيدة اجتماعيا. ويدفع السلوك العدواني نحو نمو السلطة التقنية والسياسية والاقتصادية. وتتّحد الإنجازات البنّاءة والإنجازات التدميرية، وعمل مدى الحياة وعمل الموت والتوليد والقتل، بشكل معقّد، فى الأمّة ككل، كما فى المشروع العلمى المعاصر، وفى المشروع الاقتصادي. فيقصد بتحديد استغلال الطاقة النووية تحديد استعماله السلمي واستعماله العسكرى معا. ويظهر التحسين وحماية الحياة كنواتج عرضية للعمل العلمى على إبادة الحياة. ويقصد بتحديد النسل تحديد القوة البشرية المحتملة وعدد الزبائن الافتراضيين. استند تفسير هربرت ماركيوز، كما هو معروف، على نظرية سيجموند فرويد (60) (1856-1939) Sigmund Freud فى الغرائز، فيما انتقد تجديد منهج سيجموند فرويد آنذاك. وبذلك صار التحويل التدميرى إلى عدوان مفيد على المستوى الاجتماعي،

وإلى عدوان بنائى اجتماعي، أيّ إلى طاقة اجتماعية صحيحة أو عملية اجتماعية صحيحة أو عملية اجتماعية ضرورية. وصـار التحويل التدميرى البنّاء يخضع للإعلاء قليلاً أو كثيراً، وهو جزء من الحركية نفسها التى تقع فيها الغريزة الجنسية، أو الطاقة الجنسية. ويتحول هذا الجزء إلى منفعة اجتماعية.

إنّ «الدفعتين» (٦١) Impulses المتعاكستين إجباريتان معـا، وتتّحدان فى هذا التحويل الإسقاطى، وتوجهان الحضارة، عقليًا، و«عضويًا» (٦٢). لكن مهما يغلق إتحادهما ومهما يكن فعّالا، تبقى صفاتهما الخاصة من دون تغيير، بل بالعكس ينشّط العدوان دمارا يتجه للموت، بينما تبحث الغريزة الجنسية عن الحفظ، والحماية، وتحسين الحياة. لذا، يظل الدمار يعمل فى خدمة الجنس الذى يخدم الحضارة والفرد، وإذا صار العدوان أقوى من نظيره الجنسي، ينقلب الاتجاه، عدا أن الطاقة التدميرية لا تقدر أن تقوى من دون تبسيط الطاقة الجنسية، فالتوازن بين الدفعتين الأساسيتين هو توازن كمّي، والغريزة المتحركة هى غريزة آلية، توزّع الكمّية المتوافرة من الطاقة بين الدفعتين المتناقضتين.

٠- ٤- أصل القمع الحضارى :

أعاد هربرت ماركيوز صياغة مفهوم سيجموند فرويد

فاستعمله لمناقشة عمق التوتر السائد فى المجتمع الأمريكي، وخاصيته. واقترح أنّ التوتر السائد فى المجتمع الأمريكى يشتقّ من التضاد الأساسى بين قدرات المجتمع الأمريكي، الذى قد يستمرّ ضمن أشكال جديدة جوهرية من الحرّية التى تبلغ فتنة المؤسسات القائمة من ناحية، والاستعمال القمعى لهذه القدرات على الآخرين من ناحية أخرى. ينفجر التضاد و«ينحل»، فى العدوان السائد وفى الواقع فى كلّ مجال من مجالات فى المجتمع الأمريكي. إنّ التعبئة العسكرية وتأثيرها فى السلوك الذهنى للأشخاص، هو التجلى الأكثر بيانًا، وهو ليس على الإطلاق تجليا معزولا، بل يقع ضمن مجموعة المتناقضات الأساسية، حيث تتغذّى العدوانية من مصادر عدة:

٠- ٤- ١- تجريد الإنتاج وعملية الاستهلاك من الإنسانية :

ويطابق التقدم التقنى الإزالة المتزايدة للمبادرة الفردية، والميل، والمذاق، والحاجة للسلع والخدمات. هذا الميل يحرّر إذا كانت الموارد المتاحة والأساليب مستعملة لتحرير الفرد من العمل والاستجمام الذى هو مطلوب لإعادة إنتاج المؤسسات السائدة. يرضى نفس ميل العداوة فى أغلب الأحيان.

٠- ٤- ٢ - شروط الانفتاح في المجتمع الجماهيرى:

فالحاجة لـ «الهدوء، والسرية، والاستقلال، والمبادرة،

وبعض الفضاء المفتوح» ليست «حاجات سطحية أو من قبيل الرفاهية إنما هى تشكّل ضرورات حيوية حقيقية.» تجرح قلتها التركيب الغريزى نفسه. وأكّد سيجموند فرويد أن الجنس يتصف بالطابع «الانعزالي» بينما يقوم المجتمع الجماهيرى بالتطبيع الاجتماعى المفرط ويقابله الفرد بكلّ أنوا ع الإحباط، والقمع، والاعتداءات، والمخاوف التى تتحول بسرعة إلى عُصاب أصلي. وقد ذكر هربرت ماركيوز التعبئة الاجتماعية للعدوانية للدلالة على عَسكرة المجتمع المرفه. وتذهب هذه التعبئة أبعد من الهيكل الفعلى للقوّة البشرية وتعزيز صناعة التسلّح، وتبين سماتها الشمولية حقا فى الإعلام الجماهيرى اليومى الذى يغذّى «الرأى العامّ». إنّ وحشية اللغة والصورة، وتقديم القتل والحرق، والتسمّيم والتعذيب الواقع على ضحايا الذبح الاستعمارى الجديدة يجعل من الواقع المشترك المفهوم، أسلوبا مضحكا أحيانا يكمل هذا الرعب بسخرية الأحداث الغريبة، وبطولات كرة القدم، والوقائع العرضية، وتقارير سوق الأسهم المالية، وخبراء الأرصاد الجوية. ليس ذلك إلا الإعلاء البطولى «الكلاسي» للاستشهاد فى سبيل الوطن، بينما هو تخفيض المصلحة الوطنية إلى مستوى الأحداث الطبيعية، وحالات طوارئ الحياة اليومية. من هنا التعويد النفسى على الحرب الذى يقدم إلى الناس بعيدا من واقع الحرب، يتآلفون بسهولة

مع «نسبة القتل» بينما هم يلمون بالأخرى «بالنسب»، استنادا إلى هذا التعويد مثل نسب العمل أو المرور أو البطالة. ويتكيّف الناس مع حياة الأخطار، والوحشية، والإصابات المتزايدة من الحرب فى فيتنام، كما هو الحال مع من يتعلّم بشكل تدريجى أن يعيش مع الأخطار اليومية وإصابات التدخين، وإصابات ضباب الدخان، أو إصابات المرور. وتظهر الصور فى الصحف اليومية، وفى المجلات واسعة الانتشار، فى أغلب الأحيان، باللون اللطيف واللامع، وتعرض لسجناء تحت الاستجواب، ولأطفال صغار يسحبون الغبار من وراء السيارات المدرّعة، ولنساء مشوهات. وليس ذلك شيئا جديدا (٦٣) لكنّه الوضع الذى يفرق. ويطبّع ظهورهم فى البرنامج المنتظم، فى الإعلانات التجارية، وفى الألعاب الرياضية، وفى السياسة المحليّة، وفى تقارير المجموعة الاجتماعية، وحشية القوّة أكثر بحيث يشمل السيارة الحبيبة، ويبيع المنتجون «الثيندربيرد»، و«الغضب»، و«العاصفة»، وتضع صناعة النفط «نمرا فى الدبابة». وتتميّز اللغة المحكومة بالتصلب. مفردات معيّنة من الكره، استياء، وتشهير بمعارضة السياسات العدوانية والعدو. يكرّر النمط نفسه باستمرار. هكذا، عندما يتظاهر الطلاب ضدّ الحرب، يصبح ذلك عملا من أعمال «الغوغاء» ينظمه «الأنصار المؤمنون بالحرّية الجنسية» و«الأحداث المنحطون»، و«قنافذ بحر

الشـارع والأشـرار» و«صـعـاليك » الشـوارع، بينمـا تشـمل المظاهرات المضـادة المواطنين المجـتـمـعين. وفى فـيـتنام قـام «العنف الشـيـوعى الإجـرامـى المثـالي» ضـدّ العـمليـات الاستراتيجية الأمريكية. وتمتع الحمر بصلافة إطلاق «الهجوم الأولى». من المفـترض أنهم يفـترضـون إعلانه مقدمـا ونشره علنا؛ «يجتنّبون الفخّ». من المفترض أنهم يبقون فى داخلهم. ثكنات هجوم فيتكونج الأمريكية «فى أعماق الليل» وأولاد قتل الأمـريكان. ومن المفـتـرض الهـجـوم على الأمـريكان فـقط فى وضح النّهـار، من دون إزعـاج نـوم العـدو، أو قـتل الأولاد الفيتناميين.

٠- ٥- أشكال الرقابة الجديدة :

تكشف اللغة (٦٤)، عن ائتلاف المختلف. وقد رأى جورج أورويل أنّ السـلام، فى فمّ العـدو، يعنى الحـرب، والدفـاع والهـجـوم، بينمـا على الجـانب الآخر، الضـبط يصـعـد النفس، والقصف التام يعدّ للسلام. تعيّن اللغة قبلياً العدو كشرّ فى مـجـمـوعـه وفى أعمـاله ونيـاته كلّهـا، حين تنتظّم اللغـة هذا الأسلوب المميّز. وهكذا اتسعت صورة العدو المتخيل خارج نطاق الحقيـقة. إنّ موضـوع الرهان هو الاستقرار المستمر ونمو النظام المهدّد بلا عـقلانيتـه - بالقاعدة الضـيّـقـة التى ينهض عليها ازدهاره، بالتجريد من الإنسانية الذى يقتضيه

يسره المبذّر والطفيلي. إنّ الحرب العديمة المعنى نفسها هيّ جزء من هذه اللاعقلانية ومن جوهر النظام. إنّ ما كان تدخّلا بسيطا فى البداية، وحادثا عرضيا، تقريبا، وطوارئ السياسة الخارجية، أصبح قضية قانونية تقود معدل الإنتاج، والمنافسة، وسمعة الكل. إنّ بلايين الدولارات صرفت للمجهود الحربى «بتنبيه» (٦٥) سياسى وتنبيه اقتصادى أو علاج. والتنبيه أى تغير طاقة يثير عضو استقبال حس، يطلق بتوسيع فضفاض بأى شيء أو حدث يكون له مثل هذا الأثر. طريق كبير من امتصاص جزء الفائض الاقتصادي، وإبقاء الناس فى مكانهم. ربّما كانت هزيمة فيتنام إشارة إلى الحروب الأخرى من أجل التحرير الأقرب من البيت – وربّما للتمرّد فى البيت. وليس من شك فى أنّ الاستخدام الاجتماعى للعدوانية يرجع إلى البنية التاريخية للحضارة الإنسانية كما كان واسطة التقدّم القويّة. على أية حال، قد تتحوّل المرحلة، هنا كما من قبل، من الكمية إلى النوعية وتخرّب التوازن الصحيح (٦٦) بين الغريزتين الأوليين لمصلحة الدمار. وسبق أن ذكر هربرت ماركيوز «شبح» الأتمتة (٦٧). واقع الأمر أنّ الشبح الحقيقى للمجتمع المرفه هو التخفيض الممكن للعمل إلى مستوى لا يعود يعمل الكائن الحى الإنسانى أكثر من آلة عمل. ويناهض الهبوط المجرّد الكمى قوّة العمل الإنسانية المطلوبة ضدّ صيانة نمط الإنتاج الرأسمالى

ابتداء من كلّ الأنماط الاستغلالية الأخرى في الإنتاج. ينفعل النظام بزيادة إنتاج السلع والخدمات التي إمّا لا تزود الاستهلاك الفردي على الإطلاق، أو تزيد الرفاهية (٦٨). وتظهر درجة هذا النوع من العمل كعمل غير ضروري، وبلا شعور، وزائد عن الحاجة بينما تتحوّل ضرورة أكل العيش، وينهض الإحباط على إنتاجية هذا المجتمع نفسه، وينشط العدوانية، إلى الدرجة التي يبلغ فيها المجتمع العدوانية في تركيبه نفسه، ويعدّل التركيب العقلي لمواطنيه أنفسهم، ويصبح الفرد في الوقت نفسه أكثر مرونة وأكثر عدوانية وأكثر طاعة، ليستسلم لمجتمع يشبع أعمق حاجاته الغريزية ومكبوتاته المعتادة، استنادا إلى يسره وقوّته. وتجد هذه الغرائز الفطرية صورتها الشهوانية على ما يبدو في ممثلي الناس. ووجه رئيس لجنة القوّات المسلّحة بمجلس الشيوخ الأمريكي، السّيناتور الجورجي رسل، بهذه الحقيقة. وأورد هربرت ماركيوز قول السّيناتور أنّ هناك أمرا حول الاستعداد للدمار الذي يجعل الناس يتملون أكثر في إنفاق المال من تصور أغراض بنّاءة. لذلك، لا أعرف، لكنّي لاحظت، على مدى ثلاثين سنة تقريبا في مجلس الشيوخ، أنّ هناك أمرا يتعلق بشراء أسلحة القتل، والتحطيم، وإبادة المدن، وإزالة أنظمة النقل العملاقة التي تجعل الناس يقدرون قيمة الدولار عندما يفكّرون بالإسكان الصحيح، وبعناية صحة البشر».

وطرح هربرت ماركيوز في موضع آخر سؤالا عن كيفية مقدرة القياس المحتمل ومقارنة العدوان السائد من الناحية التاريخية في مجتمع معيّن، وبدلا من أن يعيد صياغة الحالة، أراد هربرت ماركيوز في عقد الستينيات من القرن العشرين أن يركّز على السمات المختلفة، وعلى الأشكال المعيّنة في عدوان الواقع في ذلك الوقت وعلى إشباعه. وميز هربرت ماركيوز «العدوان التقني، والتشبع التقني» من الأشكال القديمة للعدوان. فإنّ فعل العدوان يجرى في المجرى الجسدى بنحو إلى تماما، فهو فعل القوّة الأعظم البعيدة من الإنسان الفردى الذى يحرّكه، ويبقيه فى الحركة، ويقرّر نهايته أو هدفه. إنّ الحالة الأكثر تطرفا هى الصاروخ. والمثال العادي هو السيارة. يعنى ذلك أنّ الطاقة، والطاقة النشّطة والمكتملة هى الطاقة الكهربائية والميكانيكية، أو الطاقة النووية «للأشياء» من دون الطاقة الغريزية للإنسان. وتحوّل العدوان، إذا جاز التعبير، من موضوع إلى جسم، أو على الأقل «يتوسّط» بموضوع، والهدف يحطّمه شيء من دون الشخص. ويتغيّر ذلك فى العلاقة بين الطاقة الإنسانية والمادية، وبين الجزء البدنى والجزء العقلى فى العدوان. ويصبح الإنسان هو الموضوع وذات العدوان تبعا لقواه العقلية من دون قواه البدنية. ولابد أن يؤثّر فى الحركية العقلية. وقدّم هربرت ماركيوز فرضية اقترحها من المنطق الداخلى للعملية. فمع

«انتقال» الدمار إلى شيء أو مجموعة أشياء أو نظام من الأشياء، ينقطع التشبع الغريزى للشخص «المختزل»، والمحبط، و«المتعالى الأعلى» (٦٩) ويجعل مثل هذا الإحباط من التكرار والتصعيد، والعنف المتزايد، والسرعة، ويوسع المجال. وفى الوقت نفسه، تضعف المسؤولية الشخصية، والضمير، والشعور بالذنب، أو بالأحرى، تنتشر المسؤولية الشخصية، والضمير، والشعور بالذنب، وتنتقل من السياق الفعلى الذى وقع فيه العدوان كالهجمات بالقنابل، وتنتقل إلى سياق غير مؤذى تقريبى كالوقاحة، وعدم الكفاية الجنسية. وفى ردّ الفعل نفسه، يضاعف الأثر من الشعور بالذنب، ويعود توجيه الدفاع (٧٠) من «المسئول الحقيقي» (٧١) إلى الشخص البديل. فهو ليس الأنا الأخلاقى والجسدي، لكنه الشيء الآلي. تقترح كلمة الآلة ذلك الجهاز الذى يتضمّن المخلوقات البشرية، وقد يستبدل الجهاز الميكانيكى بالبيروقراطية، والإدارة، والحزب، أو منظمة الوكالة المسئولة؛ الأنا، أو الفرد المفرد، المجرّد كالأداة وحسب. ولا تقدر الآلة، فى أيّ معنى أخلاقي، أن تكون مسئولة أو تحمل الذنب. بهذه الطريقة، يزول مانع آخر ضدّ العدوان، نصبته الحضارة فى عملية طويلة وعنيفة من الانضباط. وتوسّعت الرأسمالية المتقدّمة من خلال الاشتراك فى جدل روحى حاسم يدخل فى الحركية الاقتصادية والسياسية ويدفعها، ويصبح العدوان

الأكثر قوّة والأكثر «تقنية»، يناسب الأقل، قوّة الدفع الأولية، ويسكنها، بل يتجه نحو التكرار، ونحو التصعيد. وليس من شك فى أنّ استعمال آلات العدوان قديم قدم الحضارة نفسها، لكن هناك فرقا حاسما بين العدوان التقني، من جهة، وبين أشكال العدوان البدائي، من جهة أخرى. ولم تضعف الأشكال الأكثر بدائية بشكل كمي وحسب إنما اقتضت هذه الأشكال تنشيطا للجسم إلى درجة أعلى بكثير من عدوان آلات الأتمتة أو نصف الأتمتة. إنّ السكين، الآلة غير الحادة، حتى المسدّس هو أكثر «الوسائل» التى يتوسل بها الفرد. إنّ استعمال هذه الأدوات، وإنّ لم يعل إعلاءً عمليا فى خدمة غرائز الحياة (٧٢)، هو استعمال إجرامى (٧٣) يخضع للعقاب الحادّ نفسه. وفى المقابل، ليس العدوان التقنى جريمة. وليس السائق المسرّع لسيارة أو محرّك المركب قاتلا حتى إذا صار إلى القتل. وبالتأكيد ليس مهندسو إطلاق النار من الصاروخ من القتلة. ويصدر العدوان التقنى ديناميكية عقلية تهيّج ميول معاداة الجنسية التدميرية للمركّب الطهراني. وتتحطّم الأنماط الجديدة للعدوان من دون تلويث الأيدي، أو الجسم، أو تجريم الرأي. تنظّف البقايا القاتلة، جسديا وعقليا، على حد سواء. وتحصد نقاوة عمله القاتل العقوبة الإضافية إذا اتجّهت نحو العدو الوطني، ولقاء المصلحة الوطنية. واقترنت الحرب فى فيتنام بالتقليد الطهرانى تراث الولايات المتّحدة الأمريكية (٧٤). فهى صورة العدو القذرة فى أكثر أشكالها

بُغضًا. إنّ الغابة القذرة هى بيئته الصحيحة، وتحرير الروح من الجسد، وقطع الرأس هما طريقتاه الصحيحة فى العمل. وبالتالي، فليس احتراق مأواه والنزع، وتسمّم مواده الغذائية إستراتيجية إنما العمليات الأخلاقية هى أيضا إزالة عسر الهضم، وتمهّيد الطريق أمام ضرورة النظافة السياسية والاستقامة السياسية. ويؤدّى التطهير الجماعى للضمير الجيّد من كلّ المنع العقلانى إلى ضمور التمرّد الأخير لسلامة العقل ضدّ مستشفى المجانين. لا الهجاء، ولا السخرية تحضر الفلاسفة الأخلاقيين الذين ينظّمون الجريمة ويدافعون عنها. هكذا يقدر أحدهم، من دون أن يصبح أضحوكة، أن يمتدح يعظ علنا «العمل الأعظم فى تاريخ أمّتنا» فى الحقيقة، و«الانجاز التاريخى الأغنى»، وتطلق البلاد القوية، والمتقدّمة فى العالم العنان للقوة التدميرية فى تفوقها التقنى على غيرها.

ويتجه تدهور المسؤولية والذنب، وامتصاصهما فى الجهاز التقنى وفى الجهاز السياسى القوى إلى إبطال القيم الأخرى التى كانت تبخّر العدوان. وتبقى عَسْكرة المجتمع الظاهرة الواضحة والأكثر دمارا فى هذا الميل، ولا يجب أن تقلّ تأثيراتها المزعومة المنتهية فى البعد الثقافي. وتفكك إحدى هذه التأثيرات قيمة الحقيقة. وتتمتّع أجهزة الإعلام بتوزيع

كبير للالتزام بالحقيقة، وعلى نحو خاصّ جدا. وليست النقطة هى تزييف الإعلام [٧٥]، إنما الأمر هو الخلط بين الحقيقة والحقيقة الأحرى ونصف الحقيقة بالحذف، وكتابة التقارير الواقعية بالتعليق والتقويم، والمعلومات بالدعاية والإعلان والدعاية. وتعاد صياغة الحقائق غير السارة للنشر بين الخطوط، أو الحذف، أو خلط الانسجام بالهراء، والمرح، وما يسمّى «بقصص المصلحة البشرية». ويميل المستهلك بسهولة لاعتبار كلّ هذا أمرا ضروريا[٧٦] فى مجموعة النشاطات العامة والديمقراطى لقاء العدوانية التى تفترض تخفيض أهمية الحقيقة الخاصّة. للحقيقة قيمة فى المعنى الصارم لأنها تخدم الحماية وتخدم تحسين الحياة، كدليل على كفاح الإنسان ضد الطبيعة ولقاء نفسه، بضعفه ودماره. فى هذه الوظيفة، الحقيقة هى فى الحقيقة مسألة غرائز الحياة المتعالية، Eros، للذكاء الذى صار مسئولا ومستقلا ذاتيا، ويجاهد لتحرير الحياة من الاعتماد على القوّات غير المتقنة وعلى القوّات القمعية. ويعيد تخفيض قيمة الايروس تحريك حاجز فعّال آخر ضدّ الدمار، فيما يتعلق بهذه الوظيفة الوقائية، وفيما يتعلق بهذه الوظيفة المحرّرة من الحقيقة.

٠-٦- مجال الجمال :

يبسط انتهاك العدوان فى مجال غرائز الحياة قيمة البعد

الجمالي. فهناك المكوّن الجنسي للبعد الجمالي(٧٧). كانت القيم الجمالية تحمي بقوة الجنس في الحضارة، بوصف القيم الجمالية غير وظيفية، بمعنى آخر، بوصفها لا تلتزم بسير المجتمع القمعي. إنّ الطبيعة هي جزء من هذا البعد. ويريد الجنس أن ينجز، في أشكال متعددة، عالمه الحسّي، في بيئة «صحيحة»، لكن في عالم محمي من الأعمال اليومية، ومن الضوضاء، ومن الحشود، ومن النفاية. وهكذا يستطيع أن يشبع الحاجة الحيوية إلى السعادة. هكذا لا تهين الممارسات التجارية العدوانية التي تدور دائما في فراغات الطبيعة الوقائية في وسط الإنجاز والمرح التجاري الجمال وحسب إنما تقمع الضرورات الحيوية. وعادت أديان الشعوب المنهوبة لا تهم أصحاب الاستغلال المالي، والتجاري، والاقتصادي، العالمي. ويزعج الدين الإمبرياليين إذا شكل عائقا في سبيلهم أو كان الدافع لمقاومة سيطرتهم. عندها يقاتلونه لكن ليس باسم المسيحية. إنّ مناهج المستشرقين الغربيين التي نهضت على تصور التاريخ الإسلامي بطريق تختلف، روحا ومضمونا، عن الصورة المتوارثة بين المسلمين، لا علاقة لها بالصراع بين المسيحية والإسلام، بل لابد من تجاوز هذا الصراع(٧٨). فقد راجع الغرب نفسه وثقافته ومعرفته وفكره إلى حد إخراج الروح المسيحية منه. وهو يراجع التصورات العامة كما يراجع قصر التحليل على فقه اللغة، بل رأى الغرب في اللغة وعاء التعصب نفسه. فذهب في المراجعة إلى حد

الإعلان عن «نهاية الاستشراق» [٧٩]. فقد تخلفت مناهج الاستشراق عن العلوم الإنسانية والاجتماعية [٨٠]، وتخلفت «النزعة التاريخية»، وفكرة «الخصوصية»، و«المركزية الأوروبية». «ويبدو أنّ آخر لحظات الفلسفة الأوروبية كانت موظفة فى مجهود ضخم للاعتراف بالعالم الخارجي» [٨١]، كما جرى الإعلان العربى عن «نهاية الفكرة التراثوية» [٨٢]. وعبر سمير أمين فى تصوره للمركز والأطراف فى النظام الرأسمالى العالمى عن جانب من جوانب «نهاية الاستشراق». وعبــر عن الإعلان نفسه إدوارد سعيد بقوله : «ما أتمنى كذلك أن أكون قد أسهمت به هنا [يريد فى كتابه عن «الاستشراق »] هو فهم أفضل للطريقة التى مارست بها السيطرة الثقافية فاعليتها : وإذا كان لهذا أن يستثير نمطا جديدا من التعامل مع الشرق، بل إذا كان له فى الواقع أن يبتر «الشرق» و«الغرب» بترا كاملا فسنكون قد تقدمنا قليلا فى عملية ما سماه ريموند وليمز « حل ما تعلمناه» من «النهج الطَبْعى المسيطر» [٨٣]. وقد نما افتراض بأنّ الشرق وكل ما فيه، بحاجة إلى دراسة تصحيحية من قبل الغرب.» [٨٤] كان ذلك كله تفجراً من داخل الثقافة الغربية. وهو يمارس فعاليته الخلاقة على حيز من هذه الثقافة بطريقة أدت إلى توليد «استعراب» من نمط جديد منذ مطلع عقد الستينيات من القرن العشرين. وصارت ظاهرة الاستشراق ضمن تراث

الماضي. مع ذلك نشأت مشكلة استعادة تصور «الخصوصية» الشرقية البديلة للاستشراق القديم من فقد أوروبا نفسها لتفردها وامتيازها[٨٥] لا من «داخل» ديالكتيك المجتمعات الشرقية نفسها. هناك ضرورة للأبحاث المحددة، والدقيقة، والملموسة، والتى لا تبحث عن ضرورة الوصول إلى النمط المجرد. ولكنها تبحث عما هو نوعي، وخاص، وفريد. وإذا اعتبرنا بأنّ تحليل وضع ما، لابد أن يجرى على مستويات عدة، بأن يتم النظر إلى أماكن تنطوى على أبعاد مختلفة، فإنه بالإمكان تحليل وضع ما فى الحيّ، أو فى القرية، أو فى الشارع، من خلال ما لهذا الوضع، من بعد خاص، ونوعي، وفريد. كأن يقال، هذا الوضع ناشئ عن جماعة فلانية، أو أن يتم تحديد المكان سواء أكان منحنىً، أو جبلاً، أو واديًا، أو مدينةً، ثم يجرى رسم أوضاع أكبر، ويتم تحليل مسائل تتعلق بعدد أكبر من البشر، وتنهض الدراسة على مصطلحات أعم. إنّ التجريد مهم تماما فى البحث العلمي، ولكن بشرط أن ينهض التجريد على دراسة محددة. بعبارة أخري، إنّ البحث ينهض على دراسة واقع ملموس، غير واضح، غير مدروس سلفا، ثم يستخرج الأرقام، والأفكار، والمصطلحات. وهذا أمر صعب أشار إليه إيف لاكوست، وجاك بيرك. أما جاك بيرك فقد نادى بمنهج المشاركة والتوغل، ونفذه، وكان جديرا بالاهتمام، حتى لدى نقاده. وقال جاك بيرك إنه فى شأن حيٍ، ملح، مكابد، فى مثل هذا الشأن، تحتفظ الوسائل العلمية

الاعتيادية بقيمتها، وهي قيمة كبيرة، لكنها لا تكفي. ينبغي على الباحث أنّ يتصل بالناس، وأنّ يسعى إلى الألفة معهم، بحيث يصل في ذلك إلى حدّ التغاضي، والتواطؤ. فهل يتسنى له ذلك إذا لم يتوافر لديه عنصر الهوى والشغف ؟ لم تكن الانطباعية نقطة القوة لديه. فدوره نهض على الفهم. غير أن التحليل الفعال، والعميق، لا يعزل الوقائع عن سياق انفعالها، ولا عن المعنى الذى تلونها به تجربة الحياة.

رغم تركيبية الشرق ومزيج الغرب، لم يكن لدى إدوارد سعيد، إلا عالَم واحد اسمه «الاستشراق» كما لم ير الاستشراق نفسه إلا شرقا واحدا. وباستخدامه أدوات علمية غربية حديثة -علم اللغة الجديد، التاريخ الجديد، تصور جديد للقوة وعلاقات القوة، تصور البحث السياسي، علم الآثار الجديد، الحقيقة، و«التمثيل» [٨٦] Representa-tion/Vorstellung، الأنا والآخر، تصورات العالم، المعرفة و«الإنشاء» [٨٧]، السيطرة، التشكيل، الإقصاء [٨٨] والاستثناء [٨٩] – في دراسة الاستشراق، أسهم إدوارد سعيد في إعادة النظر في المناهج والأدوات التي استعملها الغرب في معرفته للشرق. تلك هي الحلقة المفرغة القائمة إلى الآن. نقد الشرق للغرب جزء من نقد الغرب لنفسه. فليس صحيحا «أنّ العرب لا يطبقون أبدا طرائق التحليل الاستشراقية» [٩٠]. من هنا يشارك الشرق، بإيجاز، في «شرقنة نفسه». [٩١] .

من هنا لم نراجع أنفسنا مراجعة كافية. لم نُعدْ قراءة تاريخنا وتراثنا وراهننا تماما. ومن ثم، فإننا لم نَقدر أن نراجع الغرب مراجعة عميقة. لم نر أوروبا وتاريخها ونقائضها ونجاحاتها من خارج، أى من منظور ما سمى بالعالم الثالث. وظل الغرب هو المنظور المنفرد فى دراسة نفسه. واقتصر «الاستغراب» (٩٢) على الرفض الشرقي، الآسيوي، الوطني الضيق، القومي الضيق، الديني الضيق، للغرب كله وكرهه برمته والانغلاق عن انجازاته كلها. فتوطدت القطيعة المعرفية بين الشرق والغرب. كما اقتصر «الاستغراب» على البعد السياسي، وعلى البعد المذهبي، وحدهما، أيّ على الحلم بإحلال مركزية آسيوية جديدة محل المركزية الأوروبية القديمة. واقتصر «الاستغراب» على البعد السياسي والمذهبي وحدهما، أيّ على الحلم بإحلال مركزية أفريقية جديدة محل المركزية الأوروبية القديمة. واقتصر الاستغراب على البعد السياسي والمذهبي وحدهما، أيّ على الحلم بإحلال مركزية شرقية جديدة محل المركزية الأوروبية القديمة. واقتصر الاستغراب على البعد السياسي والمذهبي وحدهما، أيّ على الحلم بإحلال مركزية أسطورية جديدة محل المركزية الأوروبية الأسطورية السابقة. واقتصر الاستغراب على إحلال مركزية دينية محل المركزية الأوروبية الاستعمارية. من ثم لم نحدث تغييرا جوهريا(٩٣) في تاريخ الفكر المصري

أو العربي أو الإسلامي المعاصر. ولم ننتج المناهج الخاصة بنا. ولم ندخل بعد مرحلة المعركة المعرفية. من هنا الارتباك فى العلاقة بين الغرب وبيننا. من هنا أيضا ارتباكنا المستمر بين نارين: نار التعصب الديني، من جهة، ونار التغريب (٩٤) من جهة أخرى.

تظل الخصائص الفكرية والخصائص النفسية والخصائص الجمالية والخصائص الروحية التى يختص بها الغربي والخصائص الروحية التى ينفرد بها الشرقي خصائص نسبية (٩٥). ولا يجوز أن تصل «الخصائص» إلى مرتبة الجواهر الثابتة. فقد يؤدى التعميم المفرط فى هذه الحالات إلى التمثيل/التشويه. فليس الغرب ماديا خالصا، كما أنّ الشرق ليس روحا خالصة. كان لدى المجتمع الأوروبي في ما سمي باسم «العصر الوسيط»، ما يكفيه من الروحانيات فى الوقت نفسه الذي برزت فيه الحاجة إلى غذاء غير روحي، فوجد فى الحضارة العربية الروح العلمي. والتفكير الحر، الذي جاء من طريق العرب والذي تغذى من الفكر اليوناني، أرسى حجر الزاوية لتقدم علمي وفلسفي في أوروبا. وذلك حتى القرن الرابع عشر الميلادي. لقد استطاع العالم فى اللغة العربية استيعاب العلوم اليونانية (٩٦). وقدم من هذه العلوم مساهمات مهمة ومتقدمة. من هنا فالتصورات

لا تخضع إلى علم الجغرافيا وحده، بل تخضع أيضا إلى جغرافيتها نفسها. يقوم الشرق من جهة والغرب من جهة أخرى وكأنّ الثقافة حكر على هذه المنطقة أو تلك، بل وكأن الشرق والغرب عالمان مختلفان تمام الاختلاف لا تجمعهما أية سمات مشتركة. وواقع الأمر أنّ فكرة التضاد العنصري الحاد بين الحضارتين الغربية، والشرقية قد نشأت جنبا إلى جنب مع تطور القومية الأوروبية إلى مرحلة الاستعمار وما بعدها. وقد عادت إلى الحياة من جديد في الآونة الأخيرة نتيجة صعود التيارات العنصرية في الغرب والشرق على السواء، بينما لابد من إعادة قراءة «منطق التضاد».

الهوامش

١- سـمـيـر أمين، «الطبـقـة والأمـة فى التـاريخ وفى المرحلة الإمبريالية»، ترجمة هنريت عبودى، بيروت- لبنان، دار الطليعة، ط١، ١٩٨٠، ص ١٠؛ هارى مـاجـدوف، «عـصـر الإمـبـرياليـة»، ترجمة عبد الكريم أحمد، دمشق- سوريا، منشورات وزارة الثقافة، ١٩٧١؛

Schumpeter, Zur Soziologie der Imperialismen, Archiv fur Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, vol. 57, Tübingen, 1927; Aufsätze zur Soziologie, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1953.

٢ - فرانتز فانون، «معذبو الأرض»، ترجمة د. سامى الدروبى ود. جمال الأتاسى، بيروت- لبنان، دار الطليعة، ط٢، ١٩٦٦؛ جان بول سارتر، «الاستعمار الجديد»، ترجمة عايدة وسهيل إدريس، بيروت- لبنان، دار الآداب، ط١، ١٩٦٤، وهو ترجمة لكتاب سارتر :

J.P. Sartre, Situations, V, Colonialisme et néocolonialisme, Paris, Gallimard, 1967.

3- 1910-1995.

٤ - شاخت وبوزورث، «تراث الإسلام»، ترجمة د. محمد زهير

السمهوري، تعليق وتحقيق د. شاكر مصطفي، ومراجعة د. فؤاد زكريا، الكويت، عالم المعرفة، ١٩٧٨ ، صـ٧٢؛ دانيال فرني، «الإمبريالية بعد الحداثية»، صحيفة لوموند الفرنسية، العدد ٢٥- ٤ ٢٠٠٣؛ «الحداثة (١٨٩٠-١٩٣٠)»، تحرير مالكم برادبرى وجيمس ماكفارلن، ترجمة مؤيد حسن فوزى، بغداد - العراق، دار المأمون للترجمة والنشر، ١٩٨٧، ص١٣ : «دراسة الحداثة هى غير دراسة نصب تاريخى أميط اللثام عن كل ما يحتويه من معالم ولم يبق فيه شىء يكتنفه الغموض .»؛ هنرى لوفيفر، ترجمة كاظم جهاد، «ما الحداثة»، بيروت - لبنان، دار ابن رشد، ط١، ١٩٨٣، ص١٣ : «منذ زمن قديم والحديث يقابل القديم ومنذ قرون والحالى والجديد يستخدمان من أجل تفخيم نفسيهما، أو الإلقاء بما يختلفان عنه (أو يتوهمان أنهما يختلفان عنه) فى هوة الأشياء الماضية، كما تتصف -أقل ما تتصف- بأنّ خصائصها تظل غير قابلة للاستنفاد، دائماً.»؛ ناصيف نصار، «الفلسفة فى معركة الأيديولوجية، أطروحات فى تحليل الأيديولوجية وتحرير الفلسفة من هيمنتها»، بيروت - لبنان، دار الطليعة، ط١، ١٩٨٠، معنى الحداثة فى الفلسفة، ص ١٣٥؛ د. عبد السلام المسدى، «النقد والحداثة، مع دليل ببليوغرافى»، بيروت - لبنان، دار الطليعة، ط١، ١٩٨٣ .

٥- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة والسلطة والإنشاء»، نقله

إلي العربية كمال أبو ديب، بيروت - لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية،١٩٨١، ص٨٧ .

٦- أنور الجندى، «يقظة الفكر العربى»، «حركة اليقظة فى مواجهة التغريب»، (مرحلة ما بين الحربين)، القاهرة، زهران، ١٩٧٢، ص ١١٨؛ د. محمود إسماعيل، «قضايا فى التاريخ الإسلامى، منهج وتطبيق»، دار العودة بيروت، مكتبة مدبولى، ١٩٧٤ .

٧- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة والسلطة والإنشاء»، نقله إلي العربية كمال أبو ديب، بيروت - لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية،١٩٨١، ص ٣٠٩ .

٨- هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ٥,

٩- هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ١٥٨,

١٠- هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ٨,

١١- إدوارد سعيد، «الثقافة والإمبريالية»، ترجمة كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، دار الآداب، ط٣، ٢٠٠٤، ص ١٠-١١ .

12- G. Balandier, Culture plurielle, culture en movement.

in ouvrage sous la direction de D. Mercure, La culture en movement, Nouvelles valeurs èt organisations, Collection Sociétés et mutations, Quebec, Les Presses de L,université Laval, 1992.

١٣ - هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت-لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ١٠٠ و١٠٢,

١٤- أسفالد اشبنجلر، «تدهور الحضارة الغربية»، ترجمة أحمد الشيباني، جزءان، بيروت- لبنان، منشورات دار مكتبة الحياة، من دون تاريخ؛

O. Spengler, Der Untergang des Abendlandes, Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte 2 Bde. Munchen, 1922-23. 1. Band : Gestalt und Wirklichkeit. 2Bd. Welthistorische Perspektiven.

١٥ - هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص١١٣ وص١٢٢ وص١٢٣ وص١٣٠ وص١٣٢,

١٦- عبد الله العروي، «أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخانية؟»، ترجمة د. ذوقان قرقوط، بيروت- لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٧٨، ص ٨,

١٧- هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت- لبنان، دار الحقيقة،

ط١، ١٩٨٠، ص ١٠٨,

18- G. Andersson, Vorauszubestimmen, Probleme und Erkenntnisfortschritt; P. Hodgson, Voraussetzungen und Grenzen der Wissenschaft; in Voraussetzungen und Grenzen der Wissenschaft, herausgegeben von G. Radnitzky und G. Andersson, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1981, S. 3-20 und S. 155-174.

19- Schicksal einer Kultur.

20- Vollendung.

٢١- ف. كيروف وى. روبريتسكى و و. متروبولسكى، ترجمة محمد يوسف الجندى، «العصر الذهبى للمجتمع البدائى»، القاهرة، دار يوليو، من دون تاريخ، ص ٢١-٢٦,

٢٢- محمد قطب، «جاهلية القرن العشرين»، القاهرة، دار الشروق، ١٩٧٤ .

٢٣- سمير أمين، «الطبقة والأمة فى التاريخ وفى المرحلة الإمبريالية»، ترجمة هنريت عبودى، بيروت-لبنان، دار الطليعة، ط١، ١٩٨٠، ص ٧ و١١ و٢٠ .

٢٤- الأب الدكتور جورج شحاتة قنواتى، «المسيحية والحضارة العربية»، بيروت-لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، من

دون تاريخ.

25-J. Habermas.

26- P. Hassner.

27- G. Giorgio, L,homme sans contenu, Circe, Paris, 2000; G.Giorgio, The Man Without Content, Stanford University Press, Stanford, 1999.

28- M. Gauchet.

29- Th. De Montbrial.

30- P. Ricoeur.

31- 1933-2004.

٣٢ - هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ١٤٤؛ هشام شرابي، «المثقفون العرب والغرب، عصر النهضة ١٨٧٥-١٩١٤»، ط٢، بيروت- لبنان، دار النهار للنشر، ١٩٧٨، ص ١١ .

٣٣- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة والسلطة والإنشاء»، نقله إلي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١، ص١٧٥ .

34- E. Sapir, Anthropologie, Paris, Mimuit, 1967.

٣٥- سمير أمين، «الطبقة والأمة فى التاريخ وفى المرحلة الإمبريالية»، ترجمة هنريت عبودى، بيروت- لبنان، دار الطليعة، ط١، ١٩٨٠، ص ,٣١

٣٦- في شهر ديسمبر من العام ,١٩٥٦

٣٧- أىَ الشرق والشرقيين.

٣٨- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة والسلطة والإنشاء»، نقله إلي العربية كمال أبو ديب، بيروت-لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١، ص١٤٣؛ هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت -لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ٢٤ وص١٩٩-٢٠٠ .

٣٩- د. ناصيف نصار، «مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ»، «دراسة فى مدلول الأمة فى التراث العربى والإسلامى»، بيروت-لبنان، دار الطليعة، ط١، ١٩٨٧ .

٤٠- محمد الغزالى، «مع الله»، ج٢، القاهرة، أخبار اليوم، ١٩٩٢، ص٦٠؛ مصطفي النهيرى، «أزمة الفكر العربى» دار الكتاب، ، ١٩٧٢ .

٤١- على سامى النشار، «نشأة الدين، النظريات التطورية والمؤلهة»، الإسكندرية، دار الثقافة، ١٩٤٩؛ هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠،

ص ٢٤ وص١٩٩؛

E. Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, Puf, 1960, P. 3;

M.Weber, Gesammelte Aufsatze zur Religiossoziologie, Band I, 4. Aufl. (Tübingen, Mohr, 1947), S. 1-236.

42- E. Fromm.

43- E. Fromm, Anatomy of Human Destructiveness, Henry Holt, 1992..

44- Konrad LORENZ.

45- Das sogenannte böse zur naturlischte der Agression.

46- H. Marcuse.

47- H. Marcuse, Aggressiveness in Advanced Industrial Society (1967), From: H. Marcuse, Negations : Essays in critical theory (1968,،Beacon Press.Reprinted by permission of Beacon Press, Boston). http://www.wbenjamin.org/marcuse.html 17 .

٤٨ – يشـــمل ذلك سلوك النفس، والروح، واللاشــعـــور، واللاوعى الشعورى.

٤٩– الذهن كنفس، والذهن كالنفس–الجسد.

٥٠- وإعادة الإنتاج.

٥١- يحفظ.

٥٢- علم الاجتماع الصناعى وعلم النفس، أو علم «العلاقات الإنسانية».

53- A. Feenberg, Marcuse or Habermas : Two Critiques of Technology, Inquiry, 39, 1996, PP. 45-70.

٥٤ - يورجن هابرماس، «العلم والتقنية» ك «إيديولوجيا»، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، ط١، كولونيا-ألمانيا، ٢٠٠٣ .

٥٥- البطالة كالمعتاد شرط، وحتي إذا كانت البطالة مريحة، فهى تبدو أسوأ من العمل العادى.

٥٦- نحو العام ٤٧٥ قبل الميلاد.

57- Satz vom Grund/Principium rationis/principe de raison.

58- Sublimation

٥٩ - إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة والسلطة والإنشاء»، نقله إلي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١، ص١٤٣ .

60- Y. Raynova, Vernunft und Terror : Zur Postmodernen Lekture von Freud, http://www.bu.edu/wcp/Papers/Poli/

PoliRayn.htm.

٦١ - والدفعة هى نزعة للفعل من غير تدبر.

62- Organique

٦٣ - «تقع مثل هذه الوقائع في الحرب».

٦٤- جــورج أورويل، رواية «١٩٨٤»، بيــروت- لبنان، دار الأنوار للطباعة والنشر، ترجمة أمانى دياب ٢٠٠٥؛ أنظر أيضا :

-L.-J. Calvet, Linguistique et colonialisme, Petit traité de glottophagie, Paris, Payot, 1974.

65- Stimulus.

66- Normal.

67- Automation.

٦٨ - رفاهية توجه الفاقة المستديمة، لكن الرفاهية كضرورة لعمل قوة العمل الكافية لإعادة الإنتاج الاقتصادى القائم ولإعادة إنتاج النظم السياسية.

69- Super-sublimated.

٧٠ - الكراهية، والاستياء.

٧١- أولو الأمر، الحكومة.

٧٢- كما في العائلة.

٧٣- الجريمة الفردية.

٧٤- المقال المجهول المؤلف والصادر في مجلة «الأزمنة الحديثة» (عدد شهر يناير من العام ١٩٦٦)، الفرنسية.

٧٥- تتضمن «الأكذوبة» الالتزام بالحقيقة.

٧٦- يشتريه حتي إذا عرف بشكل أفضل. كان الالتزام بالحقيقة دائما غير ثابت، وراوغت بالإمكانيات القوية، وعلقت، أو قمعت.

٧٧- هربرت ماركيوز، «الجنس والحضارة»، ترجمة مطاع صفدى، بيروت-لبنان، دار الآداب، ١٩٧٠، ص ٢١٦ .

٧٨- هوبير فدرين، «كيف ننكر الصدام بين الإسلام والغرب؟» (صحيفة لوموند العدد ٢٨-٢-٢٠٠٣)؛ Thierry de Montbrial، «فيما وراء الصراع» (صحيفة لوموند، العدد٢٠-٣-٢٠٠٣).

٧٩- بريان تيرنر، «ماركس ونهاية الاستشراق»، ترجمة يزيد صايغ، بيروت-لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١؛ هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت-لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ٦٨-٦٩ .

٨٠- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة والسلطة والإنشاء»، نقله إلي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١، ص ١٢٨ .

٨١- هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت-لبنان، دار الحقيقة،

ط١ ، ١٩٨٠ ، ص ١٠٤ وص ١٠٩-١١٠ وص ١٨١ .

٨٢- د. عبد الله العروى، «أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخانية ؟»، ترجمة د. ذوقان قرقوط، بيروت- لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١ ، ١٩٧٨ .

٨٣- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة والسلطة والإنشاء»، نقله إلي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١ ، ص٦٠ .

٨٤- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة والسلطة والإنشاء»، نقله إلي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١ ، ص ٧١ .وص١٢٨ .

٨٥- هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط١ ، ١٩٨٠ ، ص ١٠٤ وص ١٠٩-١١٠ وص١٦٩ .

٨٦- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الإنشاء»، نقله إلي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١ ، ١٩٨١ ، ص ٢٧٤-٢٧٥ .

٨٧- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الإنشاء»، نقله إلي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١ ، ١٩٨١ ، ص١١٩ .

٨٨- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الإنشاء»، نقله

إلي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢٣٦ .

٨٩- برتولد بريخت، «الاستثناء والقاعدة ومحاكمة لوكوس»، ترجمة د. عبد الغفار مكاوى، القاهرة، مسرحيات عالمية، ٦، نصف شهرية، مراجعة لجنة المسرح العالمى، المسرح العالمى، هيئة الإذاعة والمسرح والموسيقى، الدار القومية للطباعة والنشر، الثقافة والإرشاد القومى، ١٩٦٥ .

٩٠- عبد الله العروى، «الأيديولوجية العربية المعاصرة»، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٧٠، ص ١٥٥ .

٩١- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الإنشاء»، نقله إلي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٣٢٢ .

٩٢- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الإنشاء»، نقله إلي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٨٠ وص ٣٢٥؛ د. أنور عبد الملك، «الفكر العربى فى معركة النهضة»، بيروت- لبنان، دار الآداب، ط١، ١٩٧٤، ص١٢٠؛ هربرت ماركيوز، «الإنسان ذو البعد الواحد»، ترجمة جورج طرابيشى، بيروت- لبنان، دار الآداب، ط١، ١٩٦٩، ص٥٥ وص١٢١؛ بوروما ومارغليت، «الاستغراب أو الحقد علي الغرب»، مجلة «مركور»، العدد رقم ٤ / ٢٠٠٢ .

٩٣- أىّ بعيدا من الجهود الفردية المتفرقة هنا أوهناك.

٩٤- أنور الجندى، «يقظة الفكر العربى»، «حركة اليقظة فى مواجهة التغريب»، (مرحلة ما بين الحربين)، القاهرة، زهران، ١٩٧٢ .

95- «Tout est relatif?», Débats maghrébins, Journées dé-tudes euro-arabes, 1-2 octobre 1998.http://www.fondation.org.ma/fondlatin/archfils98.html.

٩٦ – هشـام جعيط، «أوروبا والإسلام»، ترجمـة د. طـلال عتريسى، بيروت–لبنان، دار الحقيقـة، ط١، ١٩٨٠، ص ٧٢–٧٣ .

الفصل الأول :

اللامفكر فيه :الاختلاف



كان صاحب الفضيلة الإمام الأكبر الشيخ الأستاذ الدكتور محمد السيد الطنطاوى، شيخ الأزهر، قد تفضل فقدَّم إلى السيد الأستاذ الدكتور محمد رجب البيومى النص المترجم «للمحاولة التفسيرية القرآنية - إعادة قراءة القرآن» للمفكر الفرنسى الراحل، جاك بيرك (١٩١٠ - ١٩٩٥) (١).
وقد جاء محمد رجب البيومى اقتراح الإمام الأكبر الدكتور محمد السيد الطنطاوى، بل قراره الملزم بأن يقوم بالرد، جاءه ومعه الترجمة، وخلاصة لها. وذلك قبل أن تقضى محكمة جُنح بولاق فى الجُنحة رقم ٧٢٩١١ لسنة ١٩٩٩ برفض الدعوى القضائية المرفوعة، منذ شهر ديسمبر من العام ١٩٩٥، من قبل السيد / السيد عبد الرحمن المحامى بالسنبلاوين بالمنصورة، ضد نص كاتب هذه السطور، المترجم «محاولة تفسيرية قرآنية - إعادة قراءة القرآن» للمفكر الفرنسى جاك بيرك، والصادر فى العدد سبتمبر من مجلة القاهرة فى العام ١٩٩٥، فى جلسة ١٩٩٩/١٢/٢٢ . وقد نشر محمد رجب البيومى - نحو أسبوعين قبل رفض الدعوى القضائية الموجهة من قبل ذلك التاريخ، ضد ترجمة كاتب هذه السطور لنص جاك بيرك- كتابًا سماه بالعنوان نفسه الذى اختاره له كاتب هذه السطور: «إعادة قراءة القرآن» (٢). ونشر محمد رجب

البيومي، ضمن متن كتابه، ترجمة اللجنة العلمية لدراسة جاك بيرك. ولم يختر لا هو ولا اللجنة العلمية -التى شوهت دراسة جاك بيرك فى بعض المواضع الجوهرية مما يسر الهجوم على جاك بيرك- صياغة أخرى «كقراءة ثانية للقرآن» أوقراءة متكررة للقرآن «أوقراءة معادة للقرآن» أو «قراءة أخرى للقرآن» أو قراءة مغايرة للقرآن» أو غيرها من الترجمات الممكنة التى تفى بالمعنى نفسه من دون أن تكرر ترجمة كاتب هذه السطور، بل لم يرهق محمد رجب البيومى نفسه بالإشارة إلى مرجعه فيما نقل عنه. وأما عن الجوهر، وبعيدا من العناوين والشكليات والترجمات والنقول، فمشروع المفكر الفرنسى الراحل، جاك بيرك، كان، من جهة، مشروعا متكررا[٣] وكان، من جهة أخرى، قراءة.

١- ١- موقع علم قراءة القرآن :

لعلنا قد ندهش أننا مازلنا نفكر، فى صدر الألفية الجديدة، فى «معنى» القراءة. ألم يأن الأوان لاستخلاص النتائج ؟ أن هذا السؤال يتضح جزئيا بنظرة استردادية لتاريخ هذه اللفظة. وككل المواد الفرعية القرآنية، فإنّ للفظة القراءة تاريخا مرتبطا ارتباطا وثيقا بالظرف الاجتماعى وبالشرط السياسى وبمجال التداول الدلالى الأصلي. ولدى

النظر فى ذلك عن كثب، يدرك المرء، لعدم استطاعة بيرك الاستناد إلى الحَدْس وحده، ولعدم توافر أى مصدر آخر لديه، فإنه ينحى حديثا بالاستناد إلى حديث آخر، وهكذا فى آن واحد، أو على التوالي، يقبل جانبا من التقليد ليقدر أن يرفض جانبا آخر منه. من هنا فإنّ إقراء القرآن هو أول ما عمد إليه النبى فى إبلاغ دعوته. وقد كان أول ما قام به مبعوثوه إلى الجهات المختلفة هو إقراء الناس القرآن. وكان أول ما نزل : «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِى خَلَقَ» الآية الأولى فى سورة «العلق». واشتهرت تسمية سورة العلق نفسها فى عهد الصحابة والتابعين باسم سورة «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ». ورُوى فى «المستدرك» عن عائشة «أول سورة نزلت من القرآن «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ»، فأخبرت عن السورة فى صورة» اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ « ورُوى ذلك عن أبى سلمة بن عبد الرحمن وأبى رجاء العطاردى ومجاهد والزهري، وبذلك عنونها الترمذي. وعنونها البخارى سورة: «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِى خَلَقَ». وسماها الكواشى باسم «سورة اقْرَأْ والعلق. وهى أول سورة نزلت فى القرآن، كما ثبت فى الأحاديث الصحيحة. وقول الآية «اقْرَأْ » أمر بالقراءة. فأما لفظ القرآن نفسه، فإنّ المفسرين اختلفوا فى تأويله، وفسره ابن عباس، والطبري، وأغلب المفسرين، من «التلاوة والقراءة». فهو مصدر، من قول القائل، قرأت

القرآن، كقولك الخسران من خسرت. وروى القرطبي عن الخطابي، ورواه طلحة عن عبد الرحمن بن عوسجة عن البراء، أنّ الرسول قال : «زينوا القرآن بأصواتكم» . أيّ الهجوا بقراءته، ومعناه الحضّ على قراءة القرآن. والأمر بالتزيين هو اكتساب القراءات، وتزيينها بالأصوات، وتقدير ذلك، أيّ زينوا القراءة بأصواتكم، فيكون القرآن بمعنى القراءة، كما في الآية : «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوداً» (سورة الاسراء، الآية ٧٨)، أيّ قراءة الفجر، وكما في الآية : «فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ» (سورة القيامة، الآية ١٨)، أيّ قراءته والعمل به. وكما جاء في صحيح مسلم عن عبد الله بن عمرو قال : إنّ في البحر الشياطين مسجونة أوثقها سليمان، ويوشك أن تخرج فتقرأ على الناس قرآنا، أيّ قراءة. وقال الشاعر حسان بن ثابت في عثمان :

ضحوا بأشمط عنوان السجود به يقطع الليل تسبيحا

وقرآنًا أيّ قراءة. إلا أنّ القرآن والقراءات حقيقتان مختلفتان. فالقرآن هو الوحيّ. وأما القراءات فهيّ اختلاف ألفاظ الوحي المذكور، في الحروف وفي كيفيتها، من تخفيف ومن تشديد ومن غيرهما. والقراءات هيّ علم بكيفية أداء

كلمات القرآن، واختلافها بعزو الناقلة. ولابد فيها من التلقى، ومن المشافهة، لأنّ فى القراءات أشياء لا تحكم إلا بالسماع والمشافهة. وليحذر القارئ الإقراء بما يحسن فى رأية من دون النقل، أو وجه إعراب أو لغة، من دون رواية. ومراعاةً «للهجات» (٤) القبائل المختلفة، كان الرسول يتلو كلماته بلهجات متعددة. فافتتاح سورة العلق بكلمة «اقْرَأْ» إيذان بأن النبى سيكون قارئا، أى تاليا كتابا من بعد أن لم يكن قد تلا كتابا. وأما اللهجة فهى أسلوب أداء الكلمة إلى السامع، من مثل إمالة الفتحة والألف أو تفخيمهما، ومثل تسهيل الهمزة أو تحقيقها. فهى محصورة فى جرس الألفاظ، وصوت الكلمات، وكل ما يتعلق بالأصوات وطبيعتها، وكيفية أدائها. وقد تتميز اللهجة بقليل من الخصائص التى ترجع إلى بنية الكلمات ونسجها، أو معانى بعض الكلمات ودلالتها. ومتى كثرت هذه الصفات، بعدت اللهجة عن أخواتها حتى تصبح اللهجة لغة قائمة بنفسها. فكما أن اللغة تتشعب إلى لهجات، كذلك اللهجات قد تستقل وتشيع، وتثبت أقدامها حتى تصير لغة. وكان يحدث أن يتلو بعض الصحابة آيات بلهجة سمعها من الرسول شفاها، فى حين قد سمع الآيات، وربما كانت سورة، بعض الصحابة بلهجة أخرى، تختلف عن اللهجة الأخرى، على نحو ما روى عن عمر بن الخطاب، إذ ذكر أنه سمع

هشام بن حكيم بن حزام القرشى يقرأ سورة الفرقان على غير ما أقرأها له الرسول، فأخذ بتلابيبه، حتى وقف به بين يدى الرسول، وقص عليه الخبر، فلم ينكر على هشام. ولم كثر من الصحابة ذلك قال الرسول : «أن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرءوا ما تيسر منه» وهو لا يريد بالسبعة عددا معينا إنما يريد تعدد الحروف وكثرة اللهجات التى نزل بها تسهيلا على العرب أن ينطقوا من كلماته بلهجاتهم مالا يمكنهم أن ينطقوه بلغة قريش ولهجتها الخاصة.» (٥) ولما استحر القتل فى حروب الردة بالقراء للقرآن، دخل عمر بن الخطاب على أبى بكر بعد سنتين من خلافته، فقال إنّ الصحابة يتهافتون فى الحرب، وإنّى أخشى أن يقتلوا جميعا، وهم حملة القرآن، فيضيع منه كثير. ووافقه أبو بكر على «كتابته فى مصحف واحد». ومصادر القراءات هى إذاً خمسة:

١ - حديث «أنزل القرآن على سبعة أحرف فاقرءوا ما تيسر منه».

٢ - **الفروق التى وقعت بين صيغ الصحابة فى عهد الرسول.**

٣ - **الفروق التى وقعت بين صيغ الصحابة فى عهد**

عثمان.

٤ - الفروق التى رويت بين المصاحف العثمانية التى أرسلها إلى الآفاق.

٥ - الروايات التى رويت عن الصحابة والتابعين ومن بعدهم ونقلها ثقاة الأئمة وتلقتها الأمة بالقبول.

ولم يزل القراء يتداولون القراءات وروايتها، إلى أن كتبت العلوم ودونت فكتبت فيما كتبت من العلوم، وصارت علمًا منفردًا، إلى أن ملك بشرق الأندلس مجاهد. لا يخفى أن علم قراءة القرآن أقدم العلوم في الإسلام نشأة وعهدا، حيث إن أول ما تعلمه الصحابة من علوم الدين كان «حفظ» القرآن وقراءته، ثم لما اختلف الناس فى قراءة القرآن وضبط ألفاظه مست الحاجة إلى علم يميز بين الصحيح المتواتر والشاذ النادر ويتقرر به ما يسوغ القراءة به وما لا يسوغ وقاية لكلماته من التصحيف، فكان ذلك العلم علم القراءة الذى تصدر لتدوينه الأيمة الأعلام من المتقدمين. وظهر أبو عمرو الداني[٦]، الأموي، القرطبي، صاحب «التيسير فى القراءات السبع»، و«المقنع فى رسم مصاحف الأمصار مع كتاب النقط» [٧]. وعنى أوتو برتزل بتصحيح كتاب «التيسير فى القراءات السبع» [٨]، وترجم أوتو برتزل عنوان «التيسير على

النحو التالى :

Das Lehrbuch der sieben Koranlesungen

أيّ : «الكتاب التعليمى فى القراءات القرآنية السبع».
واعتنى أوتو برتزل، من جهة أخرى، بنشر «المقنع فى رسم مصاحف الأمصار مع كتاب النقد» (٩). وترجم أوتو برتزل عنوانى الكتابين «المقنع» و«النقط»، على النحو الحرفى التالى:

Orthographie und Punktierung des Koran

وذكر الداني في الكتاب الأول، «المقنع» ,ما سمعه من مشيخته ورواه عن ايمته من مرسوم خطوط مصاحف أهل الأمصار : المدينة ومكة والكوفة والبصرة والشام وسائر العراق المصطلح عليه قديما مختلفا فيه ومتفقا عليه وما انتهى إليه من ذلك وصحّ لديه منه عن الإمام مصحف عثمان بن عفان وعن سائر النسخ التى انتسخت منه الموجه بها إلى الكوفة والبصرة والشام وجعل جميع ذلك أبوابا وصنفه فصولا. وعمد الشاطبى إلى تهذيب ما دونه أبو عمرو. وظهر كذلك ابن الجَزرى صاحب «غاية النهاية فى طبقات القراة» (١٠). وسمى المحققان الألمانيان ج. برجشتراسر وأوتو برتزل كتاب بن الجزرى باسم :

Das Biographische Lexikon der Koranlehrer

أيّ : «معجم السير الذاتية المتعلق بمُعلمى القرآن»، أو، بعبارة أدق، «طبقات القراء». ومن العلماء الذين صنفوا فى هذا الميدان، الحسن بن أحمد بن عبد الغفار المعروف بأبى على الفارسي [11]، أحد أعيان القرن الرابع الهجري، وبنى الفارسي بحثه على كتاب أبى بكر ابن مجاهد[12] ثم جاء تلميذ مجاهد، بن جني[13]. وألف ابن مجاهد على رأس المائة الثالثة من الهجرة « كتاب القراءات السبعة» «. فانقسمت القراءات إلى شاذة وغير شاذة، وغلب وصف الشاذ على ما عدا القراءات السبع. إلا أن البدهى الذى لم يهتم به الباحثون العرب المحدثون الاهتمام المتصل هو البحث فيما سماه البحاثة الألمانى الحديث المستشرق المعروف، «تيودور نولدكه [14] (١٨٣٦-١٩٣٠)، باسم «تاريخ القرآن» (١٨٦٠م) [15] ، ومَنْ جاء بعده ليستكمل بحثه أمثال شوالي، وبجشتراسر وبرتزل. فمنذ القرنين السابع عشر الميلادي، والقرن الثامن عشر الميلادي، بدأ الباحثون الأوروبيون فى الدراسات اليونانية والدراسات اللاتينية ينظرون إلى «الكتاب المقدس» بعهديه القديم والجديد، باعتباره نصًا تاريخيًا هو نتاج مراحل تاريخية معينة، يخضع للنقاش والنقد مثل المخطوطات الأخرى القديمة والحديثة. وفى القرن التاسع عشر الميلادى كانت دراسة «الكتاب المقدس» قد صارت إلى

علم قائم بنفسه، مثل التاريخ الإغريقى القديم، وتاريخ تطور العلوم الطبيعية. وهكذا كان من الطبيعى فيما يتصل بدراسات الشرق القديم والإسلام، والعصور الوسطى، أن تخضع للمقاييس نفسها التى خضعت لها دراسات العهدين القديم والجديد. وعندما جرى النظر إلى القرآن من جانب المستشرقين باعتباره تاريخا يمكن النظر فيه ودراسته بدقة، كان المقصود هو دراسة نصوص المشرق والإسلام وتاريخهما، كما جرت الدراسة العلمية لمخطوطات الغرب المقدسة ونصوص الغرب غير المقدسة.

وتاريخ القرآن هى التسمية الحديثة لما اصطلح على تسميته باسم «القراءات» الصادرة عن نزول القرآن على سبعة أحرف كلها شاف كاف. واستعاد المستشرقون الغربيون المحدثون، لاسيما المدرسة الألمانية [١٦]، التصانيف في القراءات، أيّ التصانيف القديمة فى إعادة بناء المجموع الصحيح للقراءات كافة [١٧] التى نزلت فى أثناء الوحيّ. فقد قُبض النبى ولم يكن القرآن جمع فى شيء. إنما لم يجمع النبي القرآن فى المصحف لما كان يترقبه من ورود ناسخ لبعض أحكامه أو تلاوته فلما انقضى نزوله بوفاته ألهم الله الخلفاء الراشدين ذلك، وفاء بوعده الصادق بضمان حفظه

على هذه الأمة، فكان ابتداء ذلك على يد الصديق بمشورة عمر. قال الرسول لا تكتبوا عني شيئاً غير القرآن. وقد كان القرآن كتب كله في عهد الرسول لكن غير مجموع في موضع واحد ولا مرتب السور. وجمع القرآن ثلاث مرات :

١ - في عصر النبي. ثم أخرج بسند على شرط الشيخين عن زيد بن ثابت قال «كنا عند الرسول نؤلف القرآن من الرقاع» الحديث. وقال البيهقي: شبه أن يكون المراد به تأليف ما نزل من الآيات المفرقة في سورها وجمعها فيها بإشارة النبي.

٢ - في عصر أبي بكر. روى البخاري في صحيحه عن زيد بن ثابت قال : أرسل إلي أبو بكر مقتل أهل اليمامة فإذا عمر بن الخطاب عنده فقال أبو بكر: إنّ عمر أتاني. فقال : إن القتل قد استحر يوم اليمامة بقراء القرآن وإني أخشى أن يستحر القتل بالقراء في المواطن، فيذهب كثير من القرآن وإني أرى أن تأمر بجمع القرآن فقلت لعمر: كيف نفعل شيئاً لم يفعله الرسول قال عمر: هو والله خير فلم يزل يراجعني حتى شرح الله صدري لذلك ورأيت في ذلك الذي رأى عمر. قال زيد: قال أبو بكر: إنك شاب عاقل لا تتهمك وقد كنت تكتب الوحي للرسول فتتبع القرآن واجمعه فو الله لو كلفوني

نقل جبل من الجبال ما كان أثقل على مما أمرنى به من جمع القرآن. قلت: كيف تفعلان شيئاً لم يفعله الرسول قال: هو والله خير فلم يزل أبو بكر يراجعنى حتى شرح الله صدرى للذى شرح الله له صدر أبى بكر وعمر فتتبعت القرآن أجمعه من العسب واللخاف وصدور الرجال ووجدت آخر سورة التوبة مع أبى خزيمة الأنصارى لم أجدها مع غيره «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ» (سورة التوبة، الآية ١٢٨) حتى خاتمة «براءة»، فكانت الصحف عند أبى بكر حتى توفاه الله ثم عند عمر في حياته ثم عند حفصة بنت عمر. وأخرج ابن أبى داود فى المصاحف بسند حسن عن عبد خير قال: سمعت علياً يقول : أعظم الناس فى المصاحف أجراً أبو بكر رحمة الله على أبو بكر هو أول من جمع كتاب الله. لكن أخرج أيضاً من طريق ابن سيرين قال: قال علي: لما مات الرسول آليت أن لآخذ على ردائى إلا لصلاة جمعة حتى أجمع القرآن فجمعته. قال ابن حجر: هذا الأثر ضعيف لانقطاعه وبتقدير صحته فمراده بجمعه حفظه فى صدره. وقال القرطبى فى تفسيره انه قد ورد من طريق آخر أخرجه ابن الضريس : حدثنا بشر بن موسى حدثنا هودة بن خليفة حدثنا عون عن محمد بن سيرين عن عكرمة قال: لما كان بعد بيعة أبى بكر قعد على بن

أبى طالب فى بيته فقيل لأبى بكر: قد كره بيعتك فأرسل إليه فقال: أكرهت بيعتي. قال: لا والله قال: ما أقعدك عنى قال: رأيت كتاب الله يزاد فيه فحدثت نفسى أن لا ألبس ردائى إلا لصلاة حتى أجمعه قال له أبو بكر: فإنك نعم ما رأيت قال محمد: فقلت لعكرمة: ألفوه كما أنزل الأول فالأول. قال: لو اجتمعت الإنّس والجن على أن يؤلفوه هذا التأليف ما استطاعوا. وأخرجه ابن أشته فى المصاحف من وجه آخر عن ابن سيرين، وفيه أنه كتب فى مصحفه الناسخ والمنسوخ وأن ابن سيرين قال: تطلبت ذلك الكتاب وكتبت فيه إلى المدينة فلم أقدر عليه. وأخرج ابن أبى داود من طريق الحسن أن عمر سأل عن آية من كتاب الله فقيل: كانت مع فلان قتل يوم اليمامة. فقال: إنا لله وأمر بجمع القرآن فكان أول من جمعه في المصحف. فكان أول من جمعه، أيّ: أشار بجمعه (١٨).

وعاد طه حسين لا يشير(١٩) إلى ذلك النحو من «اختلاف الروايات» (٢٠) فى القرآن. فصار ذلك النحو من «اختلاف الروايات» فى القرآن، بالنسبة إلى طه حسين، من بعد معركة العام ١٩٢٦، مسألة سماها طه حسين باسم «مسألة-معضلة». وعرض طه حسين لها ولما ينشأ عنها من النتائج، إذا «أتيح» له أن يدرس «تاريخ القرآن»، إنما أشار (٢١) إلى

اختلاف آخر في القراءات، مقبول، عقلا ونقلا، وتقتضيه ضرورة «اختلاف اللهجات» بين قبائل العرب التي لم تقدر أن تغير حناجرها وألسنتها وشفاهها لتقرأ القرآن كما كان يتلوه النبي وعشيرته من قريش، فقرأته كما كانت تتكلم، فأمالت حيث كانت لا تميل قريش، ومدت حيث كانت لا تمد، وقصرت حيث كانت لا تقصر، وسكنت حيث كانت لا تسكن، وأدغمت أو أخفت أو نقلت حيث كانت لا تدغم ولا تخفي ولا تنقل. وأما تيودور نولدكه، فقد أتيح له أن يدرس اللغات الكلاسية وأن يدرس اللغات السامية واللغة الفارسية واللغة التركية واللغة السنسكريتية. واللغة يراد بها الألفاظ التي تدل على المعاني من أسماء وأفعال وحروف. ويراد بها النحو، وهو طريق تأليف الكلمات وإعرابها للدلالة على المقصود. كذلك يراد بها كل ما يتعلق باشتقاق الكلمات وتوليدها، وبنية الكلمات ونسجها. ثم درس تيودور نولدكه «نشوء السور القرآنية وبنيتها» [٢٢]. فكتب بحثه في موضوع «تاريخ القرآن». وأخذ تيودور نولدكه في ترتيب سور القرآن، عن كتاب أبي القاسم عمر بن محمد بن عبد الكافي، من القرن الخامس[٢٣]، وغيره من المصنفين المسلمين القدماء في القراءات والمصاحف واللهجات. ففي «تاريخ القرآن»، دراسة للقرآن من وجوهه كافة، كما أن فيها ما يؤاخذ عليه عالم محقق كنولدكه، وقد أخذ عليه بيرك وغيره

من الباحثين الغربيين والعرب، بعض المآخذ، إلا أنّ «بعض أصحاب النقل في الشرق» تجنى على كتاب «تاريخ القرآن» لنولدكه منذ صدور الطبعة الأولى منه، واتهموه «بالطعن في الدين». ومع أنّ هناك، من دون أدنى شك، زاويتين مختلفتين في القراءة، زاوية خارجية (٢٤)، من جهة، وزاوية داخلية (٢٥)، من جهة أخرى، فإنه في مستهل القرن الرابع الهجري/القرن العاشر الميلادي، أدان بعض الفقهاء ابن مقسم (٢٦)، والفضل بن شاذان الرازي الشيعي، اللذين أخذا بالقراءات السابقة على جمع عثمان. والفضل بن شاذان الرازي الشيعي له من الكتب «التفسير»، و«القراءات»، و«السنن». و«الفضل بن شاذان الرازي، الشيعة تدعيه والحشوية تدعيه، وله من الكتب التي تتعلق بالحشوية كتاب التفسير، كتاب القراءات، كتاب السنن في الفقه» (٢٧). وتنهض الزاوية الخارجية (٢٨)، من جهة دراسة تاريخ تطور قراءات القرآن على دراسة الأطوار الستة التالية :

١- طور المصاحف القديمة.

٢ - طور المصاحف العثمانية المبعوثة للأمصار.

٣ - طور حرية الاختيار في القراءات.

٤ - طور سيادة السبعة أو العشرة.

٥ – طور الاختيار فى روايات العشرة.

٦ – طور تعميم قراءة حفص وهو طور النسخ المطبوعة.

إنّ المدرسة الألمانية، كما أسلفنا من قبل، هى التى دفعت قُدما البحوث الفلسفية بالذات حول النص القرآنى منذ مطلع القرن العشرين. والجدير بالذكر أنّ محمد رجب البيومى لم يرَ نقد جاك بيرك لتيودور نولدكه فى متن الدراسة نفسها. قام تيودور نولدكه، كما يقول جاك بيرك، مسلحًا «بنزعته الوضعية» (٢٩) التى سادت فى عصره، بتعرية الأسلوب والنحو والمفردات فى القرآن مشهرًا ببلادة هنا وتكرار وحيد عن المعنى هناك ثم اختصار وحذف بل وخطأ فى موضع آخر. وما أشار إليه تحليل بيرك باعتباره تفردًا عزاه تيودور نولدكه فى الواقع إلى عيب بلاغي. بعبارة أخرى، ان ما سماه تيودور نولدكه خطأً سماه جاك بيرك شذوذا. ولم يشق كتاب «تاريخ القرآن» لتيودور نولدكه طريقه إلى اللغة العربية إلا فى العام ٢٠٠٤ في بيروت في لبنان، مما يفسر بداية انفتاح مجال المحال التفكير فيه.

وقد بدأت هذه البداية لانفتاح مجال المحال التفكير فيه منذ ألّف عبد الصبور شاهين كتابا بعنوان تيودور نولدكه نفسه «تاريخ القرآن»، قائلا : «لو أنّ كتابنا اتبعوا طريقة

المستشرقين في البحث، و الافتراض، والبرهنة، والاستنتاج، مع التزامهم بالمناهج الأصلية في نقد الروايات والرواة لبلغوا في فهم تاريخ القرآن مبلغا بعيدا » [٣٠]، كما ألّف أبو عبد الله الزنجاني كتابا بالعنوان نفسه «تاريخ القرآن» قائلا إنّ في كتاب نولدكه «أبحاث تحليلية قيمة» وأخذ نولدكه عن المصادر العربية نفسها التي أخذ عنها الزنجاني» لما فيه من الفائدة»، كما قال إنّ تيودور نولدكه «سلك في كشف تاريخ السور مسلكا قويما يهدي إلى الحق أحيانا» [٣١]. فهل قاد تيودور نولدكه الباحثين المسلمين، في باب «تاريخ القرآن»، إلى التشكيك في أصالة الوحي ؟

بدأ العلماء المسلمون يعنون بطبع النص القرآني وبمراجعة القراءات المختلفة حوله على تفاوت في الدرجة. فقد ظل طبع القرآن محرما بمقتضى فتاوى العلماء إلى تاريخ متأخر من عهد محمد علي. كان ذلك بناء على حجج منافاة مواد الطبع للطهارة، وعدم جواز ضغط آيات الله بالآلات الحديدية، واحتمال وقوع أخطاء في طبع القرآن. فقد كان فن الطباعة جديدا في مصر، ولم يكن هؤلاء العلماء قد عرفوا ماهيته، وكانوا هم ضحية عصر متأخر فرضه عليهم وعلى البلاد حكامها الأتراك السابقون. ثم دفع محمد علي باشا بمخطوط

القرآن إلى مطبعة بولاق ووافق العلماء على طبعه. أما تاريخ هذا الحادث المهم فهناك من القرائن ما جعل بعضهم يرجح أنه كان في سنة ١٨٣٣م.

وتاريخ القرآن هو إذاً مشروع إعادة بناء المجموع الصحيح لأغلب النصوص التي نزلت باسم الوحي. هو، بعبارة أخرى، الصيغة الحديثة لأطروحة «خلق القرآن» [٣٢] القديمة. يقول جاك بيرك، حسب ما قال محمد رجب البيومي، ما فحواه إن صياغة القرآن تمثلت مشقتها في عملية النقل نفسها. ثم أثار محمد رجب البيومي السؤال: ما المراد بعملية النقل؟ أهي عملية التدوين؟ ثم عرج جاك بيرك إلى مسألة خلق القرآن. يقول محمد رجب البيومي إن مسألة خلق القرآن كانت مسألة في العصر العباسي. ولكنها الآن ليست مسألة ما، بعد أن ذهب المتنازعون وجاء من العلماء من حرروا القول في هدوء لا يعرف الضجيج. فذهبوا إلى أن الخلاف لفظي، لأن من قال إنّ القرآن «غير مخلوق»، يقصد بقوله علم الله الذي تضمن معاني القرآن وعلم الله قديم، ومن قال إن القرآن مخلوق يقصد الحروف والكلمات التي نزل بها، وهي مخلوقة قطعًا، وإذاً فلا خلاف. ولا معني، حسب محمد رجب البيومي، لقول جاك بيرك إن «المسألة الصعبة التي فرقت لزمن طويل

الفكر الدينى بشأن القرآن أمخلوق هو أم غير مخلوق، هذه المسألة غير منفصلة عن ذلك الاستثمار للزمن من جانب المطلق». وشغلت نظرية «خلق القرآن» أذهان الباحثين إلى الآن. وسموها «محنة». وقد أوذى بسببها كثير من أئمة المسلمين إيذاءً شديداً. وكان الخليفة المأمون هو الذى حمل العبء الأكبر من هذه المسألة. يقول السيوطى : «وله محاسن وسيرة طويلة، لولا ما أتاه من محنة الناس فى القول بخلق القرآن» (٣٣). وقد وجدت بذورها فى العهد الأموي. يقول ابن نباته إنّ الجعد ابن درهم (٣٤) قد أظهر مقالته بخلق القرآن أيام هشام، فأخذه وأرسله إلى خالد القسرى أمير العراق وأمره بقتله، فحبسه خالد ولم يقتله، فأخرجه خالد من الحبس فى وثاقة، فلما صلى العيد يوم الأضحى، قال فى آخر خطبته: انصرفوا وضحوا يقبل الله منكم، فإنى أريد أن أضحى اليوم بالجعد بن درهم فإنه يقول : ما كلم الله موسى، ولا اتخذ إبراهيم خليلا، تعالى الله عما يقول الجعد كان كبيرا. ثم نزل وذبحه.

شغلت نظرية «خلق القرآن» بال الباحثين إلى الآن، كما أسلفنا من قبل. وسموها «محنة». وقد أوذى بسببها كثير من أئمة المسلمين إيذاءً شديدا. وكان الخليفة المأمون هو الذى

حمل العبء الأكبر من هذه المسألة. وقال الامام جلال الدين السيوطي (٣٥) : وله محاسن وسيرة طويلة، لولا ما أتاه من محنة الناس فى القول «بخلق القرآن». وقد نهضت فى العهد الأموي. وذكر ابن نباته أن الجعد أول من تكلم بخلق القرآن من أمة محمد بدمشق، ثم نزل بالكوفة فتعلم منه الجهم بن صفوان. ويبدو إذاً أن القول بخلق القرآن قد ظهر فى العصر الأموي. ويبدو كذلك أنه قول دخيل على الإسلام من أهل الديانات الأخرى. فابن الأثير يذكر أن أحمد بن أبى دؤاد الذى كان يقول بخلق القرآن قد أخذ ذلك عن اليهود. وقد قويت هذه النظرية فى العصر العباسى على أيدى المتكلمين، وجهروا بها فى زمن المأمون. فقد كان المأمون متعصبا لفارس مسقط رأس أمه وزوجه، شديد الميل إلى العلويين. وكان تلميذا ليحيى بن المبارك الزيدى الذى كان يتهم بالاعتزال. و كان المأمون متأثرا بما ترجم من فلسفة اليونان ومنطقهم، فجره ذلك إلى القول بخلق القرآن، وتفضيل على بن أبى طالب على الصحابة كافة. ولم يعتنقها «المعتزلة» (٣٦) وحدهم كما يعتقد بعضهم، بل قالت بها طوائف كثيرة من المتكلمين مثل أتباع حسين النجار وأتباع ضرار بن عمرو والمرجئة وبشر المريسى والجهمية المحضة أمثال ابن أبى دؤاد. أما القول بأن كلامه غير مخلوق، أزلي، قديم، فهذا

مـذهب الصـحـابة والتـابعين وأئمـة المسلمين وأهل السُنة والجماعة من أغلب الطوائف.

١- ٢- فكرة علم التكرار ١ :

قـراءة جـاك بيـرك مكررة. وبالتـالي فليس مـن شك فى أنّ مشروع جاك بيرك نبع، من تكرار القرآن نفسه ومبناه. فما من فـرقـة من الفـرق، كـمـا قـال الرازى، إلا ولهـا حـجـة من الكتـاب، «فطريقـة القـرآن»، هى «أصحّ الطرق». وبيّن الرازى بوضـوح إلى «إمكان وجود عوالم أخرى»، واستنبط «المسائل الكثيـرة من الألفاظ القليلة». ولقد كان ذلك عند ظهور الفرق العقدية التى وجـد أصحـابهـا، على اخـتلاف مشـاربهم، فى القرآن، أدلة يدعمون بها آراءهم فى المسـائل غير المسبوقة. هذا من جهة المضمون، وأما من جهة الشكل، فقد قال جاك بيرك إنّ القرآن ينهض على ترتيب الاطراد. وتبعـا «للاطراد» تتعدد الموضـوعات وتتلازم بـ[illegible]ـدد التناغم فى التعبير. وينشـأ عن الوحدة البنيوية التى تربط هذا التعدد المتناغم بالمظهر العام للكلم، أسلوب متميز عن الأساليب السابقة كافة. فالمرء يؤخذ بادئ الأمر بالتكرار الغالب للأفكار فى عبارات متطابقة أو متماثلة، وهذا أمر مغاير تماماً للأثر البلاغى للتكرار أو لما يسـمى فى «علم المعـاني» باسم «الإطناب» [٣٧]. والإيجـاز

والإطناب من أعظم أنواع البلاغة لا من أنواع المعاني، كما ذكر جاك بيرك، وهو الأمر الذى لم يذكره محمد رجب البيومي. فلابد للبليغ (٣٨) أن يجمل وأن يوجز. فكذلك الواجب عليه فى موارد التفصيل أن يفصل. وأنشد الجاحظ : يرمون بالخطب الطوال وتارة وحى الملاحظ خيفة الرقباء. هل بين الإيجاز والإطناب واسطة وهى المساواة أولا وهى داخلة قسم الإيجاز؟ فالسكاكى وجماعة على الأول لكنهم فسروا الإيجاز بأداء المقصود بأقل من عبارة المتعارف. والإطناب أداؤه بأكثر منها لكون المقام خليقًا بالبسط. وابن الأثير وجماعة على الثانى فقالوا: الإيجاز التعبير عن المراد بلفظ غير زائد والإطناب بلفظ أزيد، وقال القزويني: الأقرب أن يقال: إن المنقول من طرق التعبير عن المراد تأدية أصله إما بلفظ مساو للأصل المراد أو ناقص عنه واف أو زائد عليه لفائدة والأول المساواة والثانى الإيجاز والثالث الإطناب. والمساواة لا تكاد تقع فى القرآن. وقد مثل لها فى «التلخيص» بالآية : «اسْتِكْبَاراً فِي الأَرْضِ وَمَكْرَ السَّيِّىءِ وَلاَ يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّىءُ إِلاّ بِأَهْلِه فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلاّ سُنَّةَ الأَوَّلِينَ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّه تَبْدِيلاً وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّه تَحْوِيلاً» (سورة فاطر، الآية ٤٣)، وفى «الإيضاح» بقوله «اذا رأيت الذين يخوضون فى أياتنا» وتعقب بأنّ فى الآية الثانية حذف موصوف الذين، وفى

الأولى إطناب بلفظ السيئ لأن المكر لا يكون إلا سيئًا وإيجاز بالحذف إن كان الاستثناء غير مفرغ: أى بأحد وبالقصر فى الاستثناء وبكونها حادثة على كف الأذى عن جميع الناس محذرة عما يؤدى إليه وبأن تقديرها يضر بصاحبه مضرة بليغة فأخرج الكلام مخرج الاستعارة التبعية الواقعة على سبيل التمثيل لأن يحيق بمعنى يحيط فلا يستعمل إلا فى الأجسام.

الإيجاز والاختصار بمعنى واحد. وقال بعضهم : الاختصار خاص بحذف الجمل فقط بخلاف الإيجاز. والإطناب قيل بمعنى الإسهاب والحق أنه أخص منه فإن الإسهاب التطويل لفائدة أو لا فائدة. الإيجاز قسمان :

١ - إيجاز قصر.

٢ - إيجاز حذف.

فالأول هو الوجيز بلفظه. الكلام القليل إن كان بعضًا من كلام أطول منه فهو أجاز حذف، وإن كان كلامًا يعطى معنى أطول منه فهو إيجاز قصر وقال بعضهم: إيجاز القصر هو تكثير المعنى بتقليل اللفظ، وقال آخر: هو أن يكون اللفظ بالنسبة إلى المعنى أقل من القدر المعهود عادة وسبب حسنه أنه يدل على التمكن فى الفصاحة ولهذا قال الرسول «أوتيت

جوامع الكلم» . والإيجاز الخالى من الحذف ثلاثة أقسام :

١ - إيجاز القصر وهو أن تلفظ على معناه كما في الآيتين: «إِنَّهُ مِن سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» (سورة النمل، الآية ٣٠)، «أَلاَّ تَعْلُوا عَلَيَّ وَأْتُونِي مُسْلِمِينَ» (سورة النمل، الآية ٣١)، جمع فى أحرف العنوان والكتاب وقيل إنه كانت ألفاظه قوالب معناه قلت: وهذا رأى من يدخل المساواة فى الإيجاز.

٢ - إيجاز التقدير وهو أن يقدر معنى زائد على المنطوق ويسمى بالتضييق أيضًا وبه سماه بدر الدين بن مالك فى المصباح لأنه نقص من كلام ما صار لفظه أضيق من قدر معناه نحو، فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف، أيّ خطاياه غفرت فهى له لا عليه هدى للمتقين، أيّ إلى الصائرين بعد الضلال إلى التقوى.

٣ - الإيجاز الجامع وهو أن يحتوي اللفظ على معان متعددة نحو : «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (سورة النحل، الآية ٩٠)، فإن العدل هو الصراط المستقيم المتوسط بين طرفيّ الإفراط والتفريط، والإحسان هو الإخلاص فى واجبات العبودية لتفسيره فى الحديث بقوله أن

تعبد الله كأنك تراه، أيّ تعبده مخلصًا فى نيتك وواقفًا فى الخضوع آخذا أهبة الحذر إلى ما لا يحصى «وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ» (سورة النحل، الآية ٩٠)، هو الزيادة على الواجب. ومن النوافل هذا فى الأوامر. وأما النواهى فبالفحشاء إشارة إلى القوة الشهوانية وبالمنكر إلى الإفراط الحاصل من آثار الغضبية أو كل محرم شرعًا وبالبغى إلى الاستعلاء الفائض عن الوهمية. وقال السيوطي إنه لهذا قال ابن مسعود: ما فى القرآن آية أجمع للخير والشر من هذه الآية أخرجه فى «المستدرك»، وروى البيهقى فى شعب الإيمان عن الحسن أنه قرأها يومًا ثم وقف فقال: إن الله جمع لكم الخير كله والشر كله فى آية واحدة فو الله ما ترك العدل والإحسان من طاعة الله شيئًا إلا جمعه، ولا ترك الفحشاء والمنكر والبغى من معصية الله شيئًا إلا جمعه.

ومن الجهة التاريخية، لم تكن اليهودية والمسيحية، كما هو معروف، مجهولتين فى بلاد العرب فى الوقت الذى ظهر فيه الإسلام. «ما الذى فعله المسلمون حين أرخوا للتشريع الإسلامي؟ ألم يبحث الأصوليون عن مصادر هذا التشريع؟ ألم يذكر هؤلاء الأصول الأولى لكثير من الأحكام الشرعية الواردة فى القرآن؟» نسب بعض الباحثين المستشرقين،

بعض ما يرد فى القرآن من تكرار إلى التأثر بمصادر عبرية أو مسيحية معينة سابقة على ظهور الإسلام، فى تسلسل[٣٩] الآيات من الآية ٨ إلى الآية ٢٥ من السورة ١٨، سورة «الكهف» «وَإِنَّا لجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيداً جُرُزاً» (٨) «أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُواْ مِنْ آيَاتِنَا عَجَباً» (٩) «إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إلى الْكَهْفِ فَقَالُواْ رَبَّنَا آتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّىءْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَداً» (١٠) «فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِى الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَداً» (١١) «ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَى الحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُواْ أَمَداً» (١٢) «نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُواْ بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى» (١٣) «وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُواْ فَقَالُواْ رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ لَن نَّدْعُوَاْ مِن دُونِهِ إِلَهاً لَّقَدْ قُلْنَا إِذاً شَطَطاً» (١٤) «هَؤُلَاءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُواْ مِن دُونِهِ آلِهَةً لَّوْلَا يَأْتُونَ عَلَيْهِم بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللّهِ كَذِباً» (١٥) «وَإِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلاَّ اللّهَ فَأْوُوا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُم مِّن رَّحْمَتِهِ وَيُهَيِّىءْ لَكُمْ مِّنْ أَمْرِكُمْ مِّرْفَقاً» (١٦) «وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَت تَّزَاوَرُ عَن كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَت تَّقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ وَهُمْ فِى فَجْوَةٍ مِّنْهُ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللّهِ مَن يَهْدِ اللّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُ وَلِيّاً مُّرْشِداً» (١٧) «وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظاً وَهُمْ رُقُودٌ وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشِّمَالِ وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ

بالوَصيد لَو اطلَعْتَ عَلَيهِمْ لَوَلّيتَ منْهُمْ فِرَاراً وَلَمُلئْتَ منْهُمْ رُعْباً» (١٨)، أو فى القسم الثانى من السورة الخامسة والخمسين، سورة «الرحمن» : «فَيَوْمَئذ لاَ يُسْأَلُ عَن ذَنبه إنسٌ وَلاَ جَانٌ» (٣٩) «فَبِأَى آلاَء رَبِّكُمَا تُكَذّبَان» (٤٠) «يُعْرَفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنّوَاصى وَالأقْدَام» (٤١) «فَبِأَى آلاَء رَبّكُمَا تُكَذّبَان» (٤٢) «هَذه جَهَنّمُ الّتى يُكَذّبُ بِهَا الْمُجْرِمُونَ» (٤٣) «يَطُوفُونَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ حَميمٍ آنٍ» (٤٤) «فَبِأَى آلاَء رَبّكُمَا تُكَذّبَان» (٤٥) «وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبّه جَنّتَان» (٤٦) «فَبِأَى آلاَء رَبّكُمَا تُكَذّبَان» (٤٧) «ذَوَاتَا أَفْنَان» (٤٨) «فَبِأَى آلاَء رَبّكُمَا تُكَذّبَان» (٤٩) «فيهِمَا عَيْنَان تَجْرِيَان» (٥٠) «فَبِأَى آلاَء رَبّكُمَا تُكَذّبَان» (٥١) «فيهِمَا من كُلّ فَاكهَة زَوْجَان» (٥٢) «فَبِأَى آلاَء رَبّكُمَا تُكَذّبَان» (٥٣) «مُتّكئِينَ عَلَى فُرُشٍ بَطَائنُهَا منْ إسْتَبْرَقٍ وَجَنَى الجَنّتَيْن دَان» (٥٤) «فَبِأَى آلاَء رَبّكُمَا تُكَذّبَان» (٥٥) «فيهِنّ قَاصرَاتُ الطّرْف لَمْ يَطْمثْهُنّ إنسٌ قَبْلَهُمْ وَلاَ جَانٌ» (٥٦) «فَبِأَى آلاَء رَبّكُمَا تُكَذّبَان» (٥٧) «كَأَنّهُنّ الْيَاقُوتُ وَالْمَرْجَانُ» (٥٨) «فَبِأَى آلاَء رَبّكُمَا تُكَذّبَان» (٥٩) «هَلْ جَزَاءُ الإحْسَان إلاّ الإحْسَانُ» (٦٠) «فَبِأَى آلاَء رَبّكُمَا تُكَذّبَان» (٦١) «وَمن دُونهِمَا جَنّتَان» (٦٢) «فَبِأَى آلاَء رَبّكُمَا تُكَذّبَان» (٦٣) «مُدْهَامّتَان» (٦٤) «فَبِأَى آلاَء رَبّكُمَا تُكَذّبَان» (٦٥) «فيهمَا عَيْنَان نَضّاخَتَان» (٦٦) «فَبِأَى آلاَء رَبّكُمَا تُكَذّبَان» (٦٧) «فيهِمَا فَاكهَةٌ

وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ» (٦٨) «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٦٩) «فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ» (٧٠) «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٧١) «حُورٌ مَقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ» (٧٢) «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٧٣) «لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ» (٧٤) «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٧٥) «مُتَّكِئِينَ عَلَى رَفْرَفٍ خُضْرٍ وَعَبْقَرِيٍّ حِسَانٍ» (٧٦) «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٧٧) «تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (٧٨)، وفى هذا النص الثاني، أى فى القسم الثانى من السورة ٥٥، سورة «الرحمن» ، يتشكل التكرار بشكل الترديد، وهذه حالة ليست الوحيدة فى النص القرآني. نسب، إذاً، بعض الباحثين الغربيين، بعض ما يرد فى القرآن من تكرار إلى التأثر بمصادر عبرية أو مسيحية معينة سابقة على ظهور الإسلام، فى تسلسل الآيات والسور. وهو قول يعيد مسألة «القرآن المستود» من جديد. وهى مسألة سبق أن وردت فى القرآن نفسه، فى سورة البقرة، الآية ١٧٠ : «وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ» ، وسورة المائدة، الآية ١٠٤ : «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ إِلَى مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُواْ حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ» (١٠٤)، وسورة لقمان، الآية ٢١ :«وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا

وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلى عَذَابِ السَّعِيرِ» (٢١)، وسورة سبأ، الآية ٤٣ : « وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالُواْ مَا هَـٰذَا إِلاّ رَجُلٌ يُرِيدُ أَن يَصُدَّكُمْ عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُكُمْ وَقَالُواْ مَا هَـٰذَا إِلاّ إِفْكٌ مُّفْتَرًى وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُواْ لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ إِنْ هَـٰذَا إِلاَّ سِحْرٌ مُّبِينٌ» (٤٣)، وسورة الأعراف الآية ٢٧: «يَابَنِي آدَمَ لاَ يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ مِّنَ الْجَنَّةِ يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْءَاتِهِمَا إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لاَ تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ» (٢٧)، والآية ٢٨ :«وَإِذَا فَعَلُواْ فَاحِشَةً قَالُواْ وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لاَ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ» (٢٨)، وسورة الفرقان، الآيتان ٤، ٥ : «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنْ هَـٰذَا إِلاّ إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْماً وَزُوراً» (٤) «وَقَالُوٓاْ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلاً» (٥)، وسورة النحل، الآية ١٠٣ : «وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَـٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ» (١٠٣).

وقد نزل القرآن، كما هو معروف، مجزءاً، أو «منجماً» في نحو ثلاث وعشرين سنة، أي على أقساط. وقال الزمخشري

إنّ «لله أنزل القرآن كلاما مؤلفا منظما، ونزله على حسب المصالح منجما» ، وقال المحققون من شراحه، «جمع بين أنزل ونزل لما فى نزل من الدلالة على التكثير، الذى يناسب ما أراده العلامة من التدريج والتنجيم. «نزل القرآن على حسب المصالح، أى بحسب الحاجة وبحسب دواعى أو مقتضى الحال وبحسب الوقائع. وأسهم ذلك التنجيم، وعملية جمع الأجزاء المتفرقة التى تمت بالتبديل، فى تكرير التعبيرات المتماثلة فى الآيات المتجاورة أو المتفرقة. ومن ثم عادت بعض العبارات سواء فى السورة نفسها أو على مدار القرآن وكأنها لازمة متكررة. قد يتكرر نزول الآية تذكيراً وموعظة ومن ذلك خواتيم سورة النحل وأول سورة الروم. ومنه آية الروح. ومنه الفاتحة. ومنه الآية «مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَن يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُوْلِي قُرْبَى مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ» (سورة التوبة، الآية ١١٣). وقد ينزل التنزيل مرتين تعظيماً لشأنه وتذكيراً عند حدوث سببه وخوف نسيانه. ثم منه آية «الروح». والآية : «وَأَقِمِ الصَّلاَةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفاً مِّنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرَى لِلذَّاكِرِينَ» (سورة هود، الآية ١١٤)، فإن سورة «الإسراء» و«هود» مكيتان، وسبب نزولهما يدل على أنهما نزلتا بالمدينة ولهذا أشكل ذلك على بعضهم. ولا إشكال لأنها

نزلت مرة بعد مرة. وكذلك ما ورد في سورة «الإخلاص» من أنها جواب للمشركين بمكة وجواب لأهل الكتاب بالمدينة. وقد يجعل من ذلك الأحرف التي تقرأ على وجهين فأكثر ويدل له ما أخرجه مسلم من حديث أبي إن ربي أرسل إلي أن اقرأ القرآن على حرف فرددت إليه أن هوّن على أمتي فأرسل إلي أن أقرأه على حرفين فرددت إليه أن هوّن على أمتي فأرسل إلي أقرأه على سبعة أحرف فهذا الحديث يدل على أن القرآن لم ينزل من أول وهلة، بل مرة بعد أخرى. وفي جمال القراء للسخاوي بعد أن حكى القول بنزول الفاتحة مرتين: فإن قيل ما فائدة نزولها مرة ثانية قال السيوطي إنّه يجوز أن تكون نزلت أول مرة على حرف واحد ونزلت الثانية ببقية وجوهها نحو: ملك ومالك والسراط والصراط ونحو ذلك. وأنكر بعضهم كون شيء من القرآن تكرر نزوله كذا رآه السيوطي في كتاب الكفيل بمعاني التنزيل. وعلله بأن تحصيل ما هو حاصل لا فائدة فيه وهو مردود مما تقدم من فوائده وبأنه يلزم منه أن يكون كل ما نزل بمكة نزل بالمدينة مرة أخرى فإن جبريل كان يعارضه القرآن كل سنة. ورد بمنع الملازمة بأنه لا معنى للإنزال إلا أن جبريل كان ينزل على الرسول بقرآن لم يكن نزل به من قبل فيقرئه إياه. ورد بمنع اشتراط قوله لم يكن نزل به من قبل ثم قال: ولعلهم يعنون بنزولها مرتين أن جبريل

نزل حين حولت القبلة فأخبر الرسول أن الفاتحة ركن فى الصلاة كما كانت بمكة فظن ذلك نزولاً لها مرة أخرى أو أقرأه فيها قراءة أخرى لم يقرئها له بمكة فظن ذلك إنزالا. وأمكن جاك بيرك أن يقول، مقابل ذلك، بأن النص القرآنى يتجه وجهة الانتقال النوعي. فالنص القرآنى ينتقل من موضوع إلى موضوع آخر ثم يعود إلى الموضوع السابق أو إلى غيره من الموضوعات. وهذا النهج الذى تبينه بعض الترجمات الغربية يظهر تنوعا يعتبره القارئ الأجنبى بيسر مغايرا لمنطقه المألوف. ويرى أغلب الدارسين الأوروبيين هذا الرأى منذ تيودور نولدكه. إلا أن هذا الأسلوب الذى امتاز به القرآن -صعوبة النص لدى القارئ غير العربي، تكرير بعض الألفاظ أو العبارات تكريرا معينا، كثرة الانتقال فى سياق الكلام من صيغة إلى صيغة أو من حال إلى حال- هو أمر يجعله منفردا بذلك بين جميع ما عرفت الأمم وجميع ما وجد فى العالم كله من الكائنات، لأن القرآن بهذا الاعتبار يكون منقطع النظير عديم الشبيه بين كل ما أوتيت الأمم الأخرى من بينات وآيات ومعجزات وكتب، إلا أن النص القرآنى ينتقل من موضوع إلى موضوع آخر ثم يعود إلى الموضوع السابق أو إلى غيره من الموضوعات.

١ - ٣- تعريف القرآن ومناهجه الشعرية ١ :

سبق أن ورد هذا الطابع بوضوح فى الشعر العربى القديم وقد تم ربطه بالأيحية البدوية، فالشعر، كما قال السكاكى، هو «قرى الأنفس» . وليس هناك ما يثير الدهشة فى أن ينتشر هذا التنوع، أو لنقل هذا التغير فى القرآن، فقد قال عمر بن الخطاب «عليكم بديوانكم لا تضلوا، هو شعر العرب فيه تفسير كتابكم ومعانى كلامكم» . وقال ابن عباس، أول من اتجه اتجاها منهجيا إلى التفسير، إنّ «الشعر ديوان العرب، فإذا خفى علينا الحرف من القرآن، الذى أنزله الله بلغتهم رجعنا إلى ديوانهم، فالتمسنا معرفة ذلك منه» ، وكان كثيرا ما ينشد الشعر إذا سئل عن بعض حروف القرآن. كان يروى من الشعر قدرا كبيرا، يمده بمدد واسع فى تفسير ألفاظ القرآن وتراكيبه، وكان يقول فى هذا : إذا سألتمونى عن غريب القرآن فالتمسوه فى الشعر فإنّ الشعر ديوان العرب. وقال القرطبى سئل ابن عباس عن «سِنَةٌ» فى ما ورد فى القرآن : «اللّهُ لاَ إِلَـهَ إِلاّ هُوَ الْحَيّ الْقَيّومُ لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ لّهُ مَا فِى السّمَاوَاتِ وَمَا فِى الأرْضِ مَن ذَا الّذِى يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاّ بِإِذْنِه يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مّنْ عِلْمِهِ إِلاّ بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيّهُ السّمَاوَاتِ وَالأرْضَ وَلاَ يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيّ الْعَظِيمُ » (سورة البقرة، الآية

٢٥٥)، فقال النعاس وأنشد قول زهير :

لا سنة فى طوال الليل تأخذه ولا ينام ولا فى أمره فند

وسئل عكرمة ما معنى الزنيم، فقال هو ولد الزنى وأنشد :

زنيم ليس يعرف من أبوه بغى الأم ذو حسب لئيم

ومن المعروف أنه قد تواترت الروايات على أن النبى كان يطرب لسماع الشعر، ويشجع على نظمه، بل لقد اتخذ منه جُنة يدرأ بها كيد الكافرين حين هجوا المسلمين، فكان يدعو حسان بن ثابت، ويستنشده الأشعار فى الدفاع عن أعراض المسلمين. ويروى فى هذا أن النبى قال «ما يمنع القوم الذين نصروا رسول الله بسلاحهم أن ينصروه بألسنتهم»، فلما كان النبى يستمع لإنشاد الخنساء (٤٠) ، فيطرب لشعرها ويستزيدها منه قائلا : «هيه يا خنسا». والخنساء هى تُماضر بنت عمرو بن الحرث بن الشريد، والخنساء لقب غلب عليها، لقبت به تشبيها لها بالبقرة الوحشية فى جمال عينيها. من هنا تظهر روعة الانتقال فى الأسلوب وفى التسلسل. ويراد بها الوثوب من معنى إلى معنى أو من حالة إلى حالة وثوبا يحرك النفس ويزيد فى روعة المعنى. وأكثر ما يكون ذلك فيما يطلق عليه العلماء اسم الالتفات وهو الخروج من صيغة إلى صيغة. فإن مبتدأ السورة ٢، سورة «البقرة » ، يتتابع

فيه بإيقاع سريع : تعريف بالمؤمنين (من الآية ٢ إلى الآية ٤)، «ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فيه هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (٢) «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» (٣) «والَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ من قَبْلِكَ وَبِالآخرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ» (٤)، ثم الحملة ضد المخالفين الذين تمت تعرية نوازعهم (الآيات من ٦ إلى ١٦)، » «إِنّ الَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ» (٦) «خَتَمَ اللّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عظِيمٌ» (٧) «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللّه وَبِالْيَوْمِ الأَخر وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ» (٨) «يُخَادِعُونَ اللّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلاَّ أَنْفُسَهُم وَمَا يَشْعُرُونَ » (٩) «فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللّهُ مَرَضاً وَلَهُم عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ» (١٠) «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لاَ تُفْسِدُواْ فِى الأَرْضِ قَالُوَاْ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ » (١١) «أَلاَ إِنَّهُمْ هُمُ المُفْسِدُونَ وَلَكِن لاَّ يَشْعُرُونَ » (١٢) «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُواْ كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوَاْ أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلاَ إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِن لاَّ يَعْلَمُونَ» (١٣) «وَإِذَا لَقُواْ الَّذِينَ آمَنُواْ قَالُوَا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْاْ إِلى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوَاْ إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ» (١٤) «اللّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِى طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ» (١٥) «أُوْلَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُاْ الضَّلاَلَةَ بِالْهُدَى فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ

وَمَا كَانُواْ مُهْتَدِينَ » (١٦)، ثم صور مجازية عن الطبيعة (الآيات من ١٧ إلى ٢٠) : «مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِى اسْتَوْقَدَ نَاراً فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُمَاتٍ لاَّ يُبْصِرُونَ» (١٧)، «صُمٌّ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لاَ يَرْجِعُونَ» (١٨) «أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصْابِعَهُمْ فِى آذَانِهِم مِّنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللّهُ مُحِيطٌ بِالْكافِرِينَ» (١٩) «يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَّشَوْاْ فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُواْ وَلَوْ شَاءَ اللّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَىَ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (٢٠)، ثم توجيهات للمؤمنين (الآيات من ٢١ إلى ٢٥)، «يَاأَيها النَّاسُ اعْبُدُواْ رَبَّكُمُ الَّذِى خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (٢١) «الَّذِى جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشاً وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَّكُمْ فَلاَ تَجْعَلُواْ لِلّه أَندَاداً وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ» (٢٢) «وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىَ عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِه وَادْعُواْ شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللّه إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (٢٣) «فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ وَلَن تَفْعَلُواْ فَاتَّقُواْ النَّارَ الَّتِى وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ» (٢٤) «وَبَشِّرِ الَّذِين آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُواْ مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رِّزْقاً قَالُواْ هَـذَا الَّذِى رُزِقْنَا مِن قَبْلُ وَأُتُواْ بِهِ مُتَشَابِهاً وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا

خَالدُونَ» (٢٥)، ثم فقرة تتضمن إحالة ذاتية إلى النص نفسه (الآية ٢٦): «إِنّ اللّهَ لاَ يَسْتَحْي أَن يَضْرِبَ مَثَلاً مّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمّا الّذينَ آمَنُواْ فَيَعْلَمُونَ أَنّهُ الْحَقّ من رّبّهِمْ وَأَمّا الّذينَ كَفَرُواْ فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللّهُ بِهَذَا مَثَلاً يُضلّ بِه كَثيراً وَيَهْدي به كَثيراً وَمَا يُضلّ به إلاّ الْفَاسقينَ» (٢٦)، ثم الوعد والوعيد (الآية ٢٧) : « «الّذينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ اللّه من بَعْد ميثَاقه وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللّهُ به أَن يُوصَلَ وَيُفْسدُونَ في الأَرْض أُولَئكَ هُمُ الْخَاسرُونَ» (٢٧)، ثم مناظرة مشابهة لما سبق أن ورد في سفر التكوين (الآية ٢٩ وما بعدها... إلخ): » «هُوَ الّذي خَلَقَ لَكُمْ مّا في الأَرْض جَميعاً ثُمّ اسْتَوَى إلَى السّمَاء فَسَوّاهُنّ سَبْعَ سَمَاوَات وَهُوَ بكُلّ شَيْءٍ عَليمٌ» (٢٩) «وَإِذْ قَالَ رَبّكَ للْمَلاَئكَة إنّي جَاعلٌ في الأَرْض خَليفَةً قَالُواْ أَتَجْعَلُ فيهَا مَن يُفْسدُ فيهَا وَيَسْفكُ الدّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبّحُ بحَمْدكَ وَنُقَدّسُ لَكَ قَالَ إنّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ» (٣٠) «وَعَلّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلّهَا ثُمّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئكَة فَقَالَ أَنبئُوني بأَسْمَاء هَؤُلاَء إن كُنْتُمْ صَادقينَ» (٣١) «قَالُواْ سُبْحَانَكَ لاَ علْمَ لَنَا إلاّ مَا عَلّمْتَنَا إنّكَ أَنْتَ الْعَليمُ الْحَكيمُ» (٣٢) «قَالَ يَاآدَمُ أَنبئْهُمْ بأَسْمَائهمْ فَلَمّا أَنْبَأَهُمْ بأَسْمَائهمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لّكُمْ إنّي أَعْلَمُ غَيْبَ السّمَاوَات وَالأَرْض وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ» (٣٣) «وَإذْ قُلْنَا للْمَلاَئكَة اسْجُدُواْ لآدَمَ فَسَجَدُواْ إلاّ

إبْلِيسَ أَبَىَ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ منَ الْكَافرِينَ» (٣٤) «وَقُلْنَا يَاآدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الجْنّةَ وَكُلاَ منْهَا رَغَداً حَيْثُ شِئْتُمَا وَلاَ تَقْرَبَا هَذه الشّجَرَةَ فَتَكُونَا منَ الْظَّالمِينَ» (٣٥) «فَأَزَلّهُمَا الشّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا ممّا كَانَا فيه وَقُلْنَا اهْبطُواْ بَعْضُكُمْ لبَعْضٍ عَدُوّ وَلَكُمْ في الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلى حِينٍ» (٣٦) «فَتَلَقّىَ آدَمُ من رّبّه كَلمَات فَتَابَ عَلَيْه إِنّهُ هُوَ التّوّابُ الرّحِيمُ» (٣٧) «قُلْنَا اهْبطُواْ منْهَا جَميعاً فَإِمّا يَأْتيَنّكُم مّنّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَاى فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ» (٣٨) «وَالّذينَ كَفَرواْ وَكَذّبُواْ بِآيَاتنَآ أُوْلَـَئكَ أَصْحَابُ النّار هُمْ فيهَا خَالدُونَ» (٣٩). وتتبين ملامح مماثلة فى السورة ٦، سورة «الأنعام» ، وهى السورة الوحيدة من بين السور الطوال الذى يذكر الحديث أنها نزلت دفعة واحدة، فقد ساد فجأة حضور غامض فى لحظة نزولها وبلغ من ثقله أن كاد يقصم ظهر الناقة التى كان يستقلها النبي، فرأى جاك بيرك فيها التعدد نفسه الذى رآه فى سورة «البقرة»، والوحدة نفسها التى تتفرق مع تكرار متعدد وكذلك الانتقال النوعى من موضوع إلى موضوع آخر. وإذا نظر جاك بيرك من قرب أكثر تبين أن هذه الروعة فى الانتقال لا تظهر عَرَضًا على الوجه الذى تبدو به، ولكنها تشكل فى الواقع نوعًا من القاعدة للخطاب المطرد. فالربط بين العبارات لا يغيب، بل لا يخلو النص من اتساق

متفرد. نبع إذاً تكرار القراءة وتنوعها في آن واحد من منطق نص القرآن نفسه المزدوج، المطرد والمتفرق، المنظم والمنجم. فقد كان الصحابة يحفظون الآيات ويتلونها في الصلوات ومختلف العبادات مرارا وتكرارا في آناء الليل وأطراف النهار.

١- ٤- تعيين موجب : همّ جاك بيرك الأصلي :

صدر مشروع جاك بيرك، من جهة متميزة، عن إعادة جاك بيرك قراءة ثنائية التكرار والاختلاف التي عمت الثقافة الغربية في ربع القرن الأخير، وحلت محل ثنائية المتماهي والسلبي. وربما صدرت إعادة قراءة الفكر الغربي، لدى جاك بيرك، عن استقالة ثقافية وعقلية شاعت لدى المستشرقين، كلما راح الخطاب الإسلامي العَقَدي المحافظ التقليدي يوسع من مجال سيطرته وهيمنته، وكلما استقال الفكر الغربي بوجه عام، كما عبر المفكر الاجتماعي الفرنسي، «برونو لاتور»[٤١]، والمفكر الجمالي الإيطالي، جورج أجامبن [٤٢]، والروائي النمساوي، روبرت موزيل (١٨٨٠-١٩٤٢) (٤٣) في «الرجل الذي لا خصال له»[٤٤] (١٩٣٠ و١٩٣٢ و١٩٤٣). وأراد الفيلسوف النمساوي، «لودفيج فيتجنشتين» [٤٥] (١٨٨٩-١٩٥١) الخلاص من الفلسفة بوصفها لا تخضع لمقياس الخطأ والصواب انما هيّ تخلو من المعنى [٤٦]، أيّ من

الموضـوعـيـة أو الفكر الموضـوعي. «فـالمعنى» [٤٧] هو أحـد شرطيّ «الواقعة العلمية» إلى جانب مفـهوم «الاحالة». وتأوه الشـاعـر النمـسـاوي، جـورج تراكل [٤٨]، من احـتـراق النور بصمت.

ولم يعد الاخـتـلاف، لقـاء ج. ف. ف. هيـجل، يشـمل البـعد السلبي. وفى مـقـابل ج. ف. ف. هيـجل، أيضـا، لم يعـد الاختلاف يبلغ حد التضاد، إلا إذا اقترن الاختلاف بالهوية. فأولية الهوية مقرونة بأولية عالم التمثيل[٤٩] لذا وضع إدوارد سـعـيد فى تحليله «للنص الاسـتـشـراق، أي» التـأكـيـد على «التمـثـيلات» بوصـفـها تمثيلات : «ومفـهوم التـمـثيل مـفـهوم مسرحى : فالشرق مسرح عليه يحصر المشرق بأكمله، وعلى هذا المسـرح سـتظهـر شـخـصـيـات، دورها هو أن تمثل الكل الأوسع الذى تنبع هى منه.» [٥٠] ومع ما أورده إدوارد سعيد عن استعارته لنقد الغربى لمفهوم التمثيل، فقد صدر الفكر الغربى الحديث عن انهيار مفهوم «التمثيل»، كما حرَم الإسلام «التمثيل» [٥١]. وجرى استعمال تعبير «نقد التمثيل» استعمالا مـتـزايدا فى التيـار التـالى على «الحداثة» لتـحدّى عدد من الفرضيات التقليدية كفنّ الاتصال، وغيره من الفنون الأخرى. وتركز النقد القياسى للخلاعة على المكوّن الجنسى فى الخلاعة بنحو خاص، ويهمل الرسم [٥٢] أو الكتابة. وقد تعرّف الكتابة

كأساس المسألة، لأن الكتابة أحادية المنطق. وبمعنى آخر، لأن الكتابة تمضى فى طريق واحد وحسب، أى من المؤلف إلى الجمهور. وهكذا فالجمهور يقف فى موقف انعدام القوّة، وبالتالي، فالخلاعة تقع حول القوّة، وكلّ تمثيل «أحادى المنطق» (٥٣) هو خلاعة عملية. وكان بديل كابيلير هو جدل الذوات فيما بينها. كما لابد من العودة إلى مفهوم الكتابة النسوية، والكتابة الأكاديمية الهزيلة. وتبنّى فنانو ما بعد الحداثة، كفيكتور برجن، وجينى هولزير، وباربرة كروجار، وسيندى شيرمان، وغيرهم مثل تلك الاستراتيجيات. فقد صار العالم الغربى الحديث عالم التمثيلات الظاهرة. ولم يبق الإنسان الغربى الحديث من بعد رحيل المطلقات. فانتشر الانتحار. ولم تبق هوية الذات من بعْد انهيار هوية الجوهر. وصارت الذات عملية ذاتية، من جهة، وعملية فقد الذات، من جهة أخرى. صارت الذات مسافة أو الباقى من هذه العملية. بعبارة أخرى، تقوم الدولة الغربية الحديثة مقام آلة إسقاط الذات، أى الآية التى تخلط الهويات التقليدية كلها، وفى الوقت نفسه، هى آلة تعيد تقنين الهويات المنحلة، فى صورة شرعية. تلك هى المسألة. انطبعت الهويات بالصناعة والتمثيلات والظهور، وصارت من نتاج الخداع البصرى ولعب الأعماق الذى يمارسه الاختلاف والتكرار معا. وأراد المثقف الغربى

المعاصر أن يفكر فى الاختلاف فى نفسه وفى العلاقة بين المختلف والمختلف بغض النظر عن أشكال التمثيل، إذ بسط التمثيل الاختلاف فى صورة المثيل ونقله من السالب. أما التمثيلات فتحمل التكرار داخل التكرار والاختلاف داخل الاختلاف. وهكذا يتكرر التكرار. ويختلف الاختلاف. فيقوم الاختلاف من دون سلب. ولا يتعارض الاختلاف، ولا يتناقض، فهو يبحث عن الخلاص من الهوية، وعلم النفس، فيما يبحث المسلم الحديث عن هوية أخرى (٥٤). وهناك اختلاف يتخلص من الهوية من جهة، وتكرار معقد من جهة أخرى : عناية بالذات تؤدى إلى فقد الذات. ومن استرندبرج السويدى إلى برتولد برشت الألماني، فى مرحلته الباكرة، ارتابت الطليعة الفنية والأدبية فى قيم الحضارة الغربية، وفى التقدم المتصل بالعلم والصناعة، وبزحف التيار الوضعى والمادي، وتضخم النزعات القومية والنزعات الوطنية، وغرور الاستعمار ونهبه للثروات والشعوب، وغيره من ظواهر الحضارة الغربية الحديثة.

ولم يعد خافيا دور «لويس ماسينيون» (٥٥)، فى خدمة الحكومات الفرنسية المتعاقبة كضابط فى الجيش وفى جهاز المخابرات الفرنسي، ثم فى دعوته فيما بعد لقيام تحالف إيمانى إسلامي–مسيحى لقاء الاتجاهات المادية. وارتاب

المثقفون الغربيون، منذ مطلع القرن العشرين تقريباً، فى معنى التقدم وفى معنى التطور، وأعلنوا احتجاجهم على المدنيــــة. و«المدني» [٥٦] صـــفـــة تشـــتق من «المواطن البورجوازي»[٥٧]، ابن المدينة الذى صار ينطوى على المعنى الاقتصادى أو «الطبقي» فيما بعد[٥٨] فى التصور الحديث «للمواطن» [٥٩]. وكان[٦٠] فى العصور الوسطى لفظا يطلق على ساكن المدينة الذى يتمتع بحقوق المواطن. وكان حق المواطن آنذاك هو حق المواطن فى التــرقى الســـيـــاسى والاقتصادي. بعبارة أخرى، اليأس الفكرى الغربى فى القرن العشرين كان نابعا من الرغبة الدفينة فى العودة بالعصور الحديثة إلى العصور الوسطى ومن علم الاقتصاد إلى علم السياسة ومن المدينة إلى الريف.

ولم يكن هذا الشك العميق بالشيء الجديد. فقد امتدت جذوره فى التراث العقلى الأوروبى القديم والحديث عامة، و فى مدارس الشكاك عند اليونان على وجه الخصوص. وسبق أن مجَد شارل بودلير القبح واعتبر تيودور آدورنو القبح عنصرا من عناصر الجمال الفني، وثورة آرتور رامبو على أوروبا ومدنيتها فى شعره، ونثر فريدريش نيتشه عن انهيار الأخلاق وتنبؤه بالعدمية وبدء عصر جديد وإنسانية جديدة تمجد القوة، واكتشاف سيجموند فرويد لاتجاهات الحرب

والموت، واكتشاف عالم الاجتماع الفرنسي، «ادجار موران» [٦١] سؤال «نحو الهاوية ؟» فى مطلع الألفية الجديدة. ولقد قال سيجموند فرويد أن فى رأية أنَ الذهول وشلل الطاقات [٦٢] يحددهما جزئيًا إنه لم يقدر أن يقف موقفه السابق إزاء الموت، ولم يكشف بعد موقفًا جديدًا [٦٣]. وربما ساعده على أن يبحث فى هذا أن وجه بحثه السيكولوجى نحو علاقتين أخريين مع الموت - العلاقة التى أمكنه أن يعزوها إلى الشعوب البدائية، شعوب ما قبل التاريخ، وتلك العلاقة الأخرى التى تقع فى كل واحد من البشر عامة، ولكنها تتخفى خلف الوعى فى أعمق الطبقات الدفينة من حياة البشر العقلية. كان الإنسان البدائى يأخذ الموت مأخذ الجد، ويدركه على اعتبار أنه ختام الحياة وكان يستخدمه لهذه الغاية. ومن ناحية أخرى، فإنه كان ينكر الموت ويرده إلى العدم. وقد نشأ هذا التضاد عن الظرف الذى جعله يقف موقفًا تجاه موت إنسان آخر، أى موت إنسان غريب، يختلف اختلافًا جذريًا عن موقفه إزاء موته هو نفسه. لم يكن لديه اعتراض على موت الإنسان الآخر. فقد كان يعنى فناء مخلوق مكروه ولم يكن لدى الإنسان البدائى أى تردد فى إحداث هذا الموت. فقد كان كائنًا بالغ العنف، أشد قسوة وأكثر إيذاء من الحيوانات الأخرى. كان يجب أن يقتل، وقد كان يقتل بطبيعة

الحال. ولا حاجة بنا لأن ننسب إليه تلك الغريزة التى يقال إنها تكبح جماح الحيوانات الأخرى عن قتل وافتراس الحيوانات من نوعها. وأعلنت كل هذه الظواهر الفنية والفكرية منذ بداية القرن العشرين عن احتجاجها على المدنية الغربية التى تطرفت فى استخدام الآلة إلى حد غير إنسانى : الثورة على المدنية والأتمتة. وهى قمة حركة عقلية وروحية بلغت ذروتها فى العشرينيات ولازالت تطبع الفكر الأوروبى الحديث بطابعها إلى اليوم. خنقته الأزمة الاقتصادية العالمية، وزحف ذئاب الفاشية وقطعانها الهمجية واندلاع نيران الحرب العالمية الثانية. فأخذ المثقفون من فريدريش نيتشه تشاؤمه العام من الحضارة والثقافة. وصارت مسألة انهيار الحضارات أشد وضوحا من مسألة ارتقائها. من هنا لم تر فلسفة التاريخ على طريقة أسفالد اشبنجلر(٦٤) أيّ غضاضة فى وضع العصور القديمة، والشرق القديم، والإسلام، وأوروبا، والحضارة الأمريكية-الهندية، على أرضية المقارنة نفسها(٦٥). لكن تمرد المثقف الغربى على الحضارة الغربية بوجه عام، وفضل التدفق المحموم علىّ الوضوح الصارم، والنشوة على العقل والنظام. أما الشعر التعبيرى فقد حاول أن يتجاوز حدود الواقع إلى جوهر الإنسان وحقيقته التى طالما حجبته المدنية والأتمتة خلف قناع [illegible]يف من التصنع. وانطلقت صيحات

الشعراء تهاجم الإنسان التقليدى وتبشر بالإنسان الجديد - الإنسان الذى تحرر من نظام حضارى وثقافى جنى عليه وأحاله إلى وحش. لقد التمسوا روادهم فى أشخاص دوستويفسكى ووالت ويتمان، وفى شعر الباروك، وتيار «العاصفة والجموح» (٦٦) الألمانى الحديث الذى كان يغلب «الاندفاع» على النظام والشكل، والأساطير والخرافات وحكايات الجن ونصوص التصوف القديم ورؤاه على منهجيات العقل. ويكفى أن نتصفح «الفارس الأزرق» - وهو الكتاب المشهور الذى نشره الفنانان المعروفان كاندنسكى وفرانز مارك لنجد فيه بجانب رسوم الفن الحديث لوحات من «الجريكو» وصور تماثيل من الفن القوطى والبيزنطى والفرعونى والآشورى واليابانى ونماذج من النحت الأفريقى.. فقد كانت نظرتهما إلى التعبيرية نظرة واسعة الأفق، والتمسوا التعبير المرئى واليدوى السابق على الحرف المكتوب. ولعل التعبيريين هم الذين اكتشفوا الفن البدائى ورسوم الأطفال اللذين كان لهما أثر فى تطور الفن المعاصر، وهو الموت الحضارى نفسه الذى سجله أسفالد اشبنجللر(٦٧) تحت عنوان «تدهور» أو «انحلال» الغرب، «صورة اجمالية لهيئة تاريخ العالم»(٦٨)، وفريدريش نيتشه فى أغلب ما كتب و ت. س. إليوت فى» «الأرض الخراب». وفى هذا الإطار

التاريخي يقع معنى التكرار والاختلاف في إعادة جاك بيرك قراءة نص القرآن : إعادة قراءة القرآن من جهة، وإعادة قراءة الفكر الغربي، من جهة أخرى، من دون الفصل بين الإعادتين. وذلك هو السؤال المنهجي الأساسي الذي يدور حوله تكرار منهج معين في مجال مغاير لنطاق المنهج الأصلي.

١ - ٥ - جردة : الموقف الموسوعي :

ربما كان المنهج متعدد التخصصات العربية والغربية، الحديثة والقديمة، الذي سلكه جاك بيرك في تلك المحاولة، هو منهجه، الذي ارتضاه لنفسه في سائر مصنفاته، أي أنه كان يشغل عقله وباله بالكتابة في علوم قديمة وحديثة ومنهجيات من مجالات المعرفة المختلفة. ولاشك أن الكتابة التاريخية عند العرب قديما، كانت كتابة موسوعية. فالكتب التي وضعت في التاريخ تشمل تاريخ الخليقة منذ آدم، انتهاء بعصر الكاتب. إلا أن محمد رجب البيومي أراد أن يرد ردا شاملا إذاً على الراحل جاك بيرك(٦٩)، من بعد رحيل المفكر الفرنسي والعضو بمجمع اللغة العربية بالقاهرة والأستاذ بالكوليج دو فرانس (٧٠)، ومن بعد رحيل بعض الأطراف الأخرى المهمة. فأعاد محمد رجب البيومي نشر ترجمة غير تلك التي كانت موضع الدعوى القضائية ضد كاتب هذه السطور قبل

سنوات. وتحدث محمد رجب البيومى على مدار كتابه الذى سمَاه بالإسم نفسه الذى اختاره لنفسه كاتب هذه السطور من قبله بسنوات، عما سماه محمد رجب البيومى باسم «النص الأصلى للترجمة». ما معنى العبارة ؟ الترجمة نقيض الأصل، فكيف يكون هناك نص أصلى للترجمة؟ هل المقصود هو ترجمة اللجنة العلمية أو المقصود هو ترجمة كاتب هذه السطور؟ لم يصل كاتب هذه السطور إلى إجابة شافية على هذه الأسئلة، كما وقف كاتب هذه السطور حائرا أمام التباسات نظرية وعملية عدة هى محور هذا الكتاب.

١ - ٦- المسألة المعاصرة-علاقة التنوير بالإسلام :

وأصل القصة هو أن أول ما شغل محمد رجب البيومى من أمر دراسة جاك بيرك ما قرأه بمجلة «القاهرة» بالعدد أغسطس من العام ١٩٩٣ . أفردت مجلة «القاهرة»، آنذاك، إثنتى عشرة صفحة من صفحاتها للكلام عن الترجمة التى قام بها جاك بيرك للقرآن الكريم، وقد بدأت المجلة حديثها قائلة : هذه محاولة جديدة لترجمة القرآن الكريم للغة الفرنسية أثارت كثيرا من ردود الفعل الإيجابية، فصاحب العمل رجل مشهود له بالكفاءة والنزاهة، والرغبة الصادقة فى أن يكون حلم الحوار بين الثقافات قائمًا «أولا» على معلومات صحيحة، و« ثانيًا» على فهم سليم، و« ثالثًا» على نية صادقة

من أجل الحوار الخلاق، والإيجابى بين الحضارات والأفكار والثقافات. ثم قالت المجلة : «إنها نشرت هذه الترجمة التى يصفها صاحبها بأنها مجرد محاولة، وهى بعض ما قيل وكتب فى الغرب عن هذا العمل الجديد، لعلها تكسر به حدة التعصب المتبادل بين فريق هنا، وفريق هناك، لا يرى إلى الآخر إلا الشيطان. قاصدين بذلك أن نرى أنفسنا فى مرآة الآخر، لكن هذه المرة، الآخر الموضوعى المخلص للعلم وحرمته، الذى وجدناه فى مثال جاك بيرك وأندريه ميكيل» . قالت مجلة «القاهرة» عن جاك بيرك إنه مشهود له بالكفاءة والنزاهة والرغبة الصادقة فى الحوار القائم على المعلومات الصحيحة. فهو يمتاز عن غيره من الباحثين الأوروبيين بالموضوعية والإخلاص للعلم وحرمته. وتلى ذلك مقال آخر جاء فيه : «وهناك سبب آخر دعا جاك بيرك إلى ترجمة معانى القرآن الكريم، ألا وهو حبه الشديد للدين الإسلامى مع أنه لا يدين به، إذ أنه وجد فيه تعاليم الديانات الأخرى مثل التوراة وغيرها، وهو يحتوى أيضًا على تعاليم تتعلق بالتاريخ وبالأساطير وبالتشريعات المختلفة» . ثم نقلت مجلة «القاهرة» حوارًا بينها وبين جاك بيرك، أثنى فيه على القرآن الكريم، وعلى نبى الإسلام الذى تتميز أحاديثه وأخلاقياته بالعظمة والسمو. أضف إلى ذلك أن مقالاً ثالثًا كتبه كاتب

جزائرى يقيم فى فرنسا اسمه السيد محمد سى ناصر تحت عنوان جاك بيرك والإسلام المستنير زخر بإطراء تام ليس فيه أدنى مؤاخذة. وقد استعاد المفكر الجزائرى مالك شبل مشروع «الإسلام المستنير» ، فى الوقت نفسه الذى يعيد فيه البعض فى الغرب، تمثيلا لا حصرا، النظر تماما فى «المجاز التنويري» فقد ألقى دانيال براون فى «إعادة التفكير فى الفكر الإسلامى الحديث» الضوء المباشر على «المصفوفة المثالية» للإسلام المعاصر، طارحا الأسئلة الليبرالية على الحكمة المنزّلة. وتبنّى دانيال براون، فى إعادة التفكير فى الفكر الإسلامى الحديث، موقفا تصحيحيا لكنه تمسك بالتقليد الاستطرادى للعقلانية الحديثة، وتحليل النصّ بينما طرح البعض الآخر الأسئلة على مفاهيم العقل وعلى مفاهيم الذاتيّة التى هى فى مركز الحداثة. ولخّص دانيال براون النقاش الحديث حول الموقع وأهميّة السُنة النبوية فى العصر الحديث. وبلغت بصيرته الأخرى فيما يتعلق بجدل التقليد والحداثة، أنه يودّ أن يقترح «قلب استعارة التنوير». بدلا من النظر إلى الحداثة كمصدر الضوء، يبدّد ظلام التقليد، براون بدلا من ذلك يتخيّل التقليد كشعاع الضوء، يعكسه منشور(٧١) الحداثة كطيف متعدد الألوان من الردود. واقع الأمر أنّه ليس هناك من تناقض بين الدين والتنوير لأن مجاز

النور هو أساس الأديان والتنوير جميعا. مع ذلك تألم محمد رجب البيومى لعنوان «الإسلام المستنير» ، لأن كلمة الإسلام المستنير كلمة خادعة، إذ توحى بأن هناك إسلاما مستنيراً وبأن هناك إسلاما غير مستنير. فهل الإسلام نفسه واحد أم متعدد؟ وهل هذه الرؤية سُنية أم شيعية زيدية أم وهابية إباضية أم صوفية ؟ أم هذه الرؤية توزع على التعددية الإسلامية، وفقا لمبدأ الأكثرية والأقلية؟ إنّ الإسلام، عند محمد رجب البيومي، مذهب واحد لا يتعدد. فإما أن يكون إسلاما يحمل رسالة القرآن الحقيقية فهو الإسلام الفعلي، وإما أن يكون تأويلا واعتسافًا فى التفسير فهو ليس بإسلام، وتكون كلمة المستنير خادعة. ولم يقل الرجل لنا ما إذا كان الإسلام تنويريا فى نفسه أم يتعارض مع التنوير؟

قال محمد رجب البيومى إنّ محمد سى ناصر جعل يحلل بعض موضوعات الكتاب فى عبارات موجزة يظهر منها الوجه البراق، وقد صدق كل ما قاله الكاتب، إذ لا داعي، من وجهة نظره، إلى تكذيب كاتب مسلم يتحدث عن كتاب ألف عن القرآن واتصل حديثه برسول الإسلام، وهو قول يثير الدهشة، لأن معيار العلم وتطوره، قد أصبح فى القرن العشرين، هو قابلية العلم للتكذيب سواء أكان العلم صدر عن مسلم أو نبع من كاتب مسيحي. ومن المعروف أنه ليس من المنهج الحديث

فى القضايا العلمية تفضيل العربى على العجمى والمسلم على المسيحي. فلقد كان سيبويه أعجميا ولم يطعن ذلك فى قدره. كما كان الزمخشرى (٧٢) نحويا ولغويا ومتكلما ومعتزليا ومفسرا أعجميا ولم يطعن ذلك فى قدره، بل كان «نسابة العرب». كذلك لكى تتصف اللغة «الطبيعية» بالصفة العلمية، سواء أكان موضوع البحث نص القرآن أو نص الإنجيل، لابد أن تقدر على الحوار الجذرى مع ملاحظات محتملة أو معقولة. وما يميز العلم عن الدفاع غير المشروط بالعلم عن العقيدة هو قابلية العلم المستمرة للتكذيب من طريق الخبرة والتجربة. لا يبلغ العلم مرتبة العلم الحقيقي، إلا بالتجريب العقلى والعملى معاً من دون فصل بين البعدين. ومهما يكن من أمر فالخلاف بين بيرك والبيومى هو خلاف بين اتجاهين فكريين متناقضين، هما اتجاه أهل النقل واتجاه أهل العقل، أو أهل الأثر وأهل القياس. وقد نتجاوز ذلك كله فنقول إنه خلاف بين فئة تحكم الإيمان والعقيدة فى القضايا العلمية وأخرى تحكم العقل والمنطق وشتان ما بينهما. وقد نوجز ذلك كله فنقول إنه خلاف بين محمد رجب البيومى الذى يحكم الإيمان والعقيدة فى القضايا العلمية وجاك بيرك الذى يحكم العقل والمنطق. مع ذلك آثر محمد رجب البيومى أن يقرأ كلمة محمد سى ناصر مضافة إلى ما قبلها من كلمات. وواصلت مجلة القاهرة نشر

مقالين متتالين بهذه المناسبة، أولهما تحت عنوان الأمل الذى تحقق بقلم بيير برناد، والثانى بقلم أستاذة اللغة الفرنسية وآدابها، بكلية الألسن هالة عصمت القاضى فى مجلة القاهرة، فى عددها الصادر فى شهر سبتمبر من العام ١٩٩٥ . وقد قال الأول بعد مقدمة مناسبة « فإن شغف جاك بيرك بالقرآن الكريم ومثابرته فى البحث بالإضافة إلى علمه بظروف المجتمع العربى أدى به إلى الدراسة المتعمقة فى الدين الإسلامي.. ثم قال : «إنّ جاك بيرك قدّم لنا معانى القرآن الكريم باللغة الفرنسية فقد نقل لنا فى قوة ووضوح الآيات، بالإضافة إلى شعريتها». أما المقال الثانى فحديث مقتضب عن الترجمات الأوروبية للقرآن وكأنه تمهيد للترجمة الجديدة. هذا جل ما حصله محمد رجب للبيومى عن «جاك بيرك» ولم يكتم القارئ أن ما قيل عنه، قد وضعه فى منزلة حسنة لديه وتمنى أن تترجم دراسته عن القرآن. وكان قد تحدثت مع نفر من أصدقائه حديث المعجب بدراسة هذا العالم الفرنسى الأمين، ثم بعد سنتين قابله أحد من تحدث معهم فى هذا المجال فأخبره أن مجلة «القاهرة» ، فى عددها الصادر فى شهر أغسطس من العام ١٩٩٣، قد نشرت ترجمة كاتب هذه السطور. ومما قرأه فى المقدمة التى مهدت بها المجلة للدراسة المترجمة «إن فضيلة شيخ الأزهر الإمام

الأكبر الشيخ جاد الحق على جاد الحق قد قبل أن يكتب مقدمة للطبعة الثانية من ترجمة جاك بيرك» . فعلق محمد رجب البيومي قائلا إنّ : «الذى يعلم دقة الإمام الراحل، وشدة تحرزه، واهتمامه بكل سطر يكتبه ويطالع القراء ممهوراً باسمه لا يشك لحظة فى أن ذلك حديث مفترى ! وأذكر أنه حجز مقالاً لى مدة شهر كامل فى مكتبه ليتأكد من عبارة وجدت به ! فكيف يقال هذا ؟» مع ذلك فبعد اطلاعه على الصفحة الأولى من الأوراق التى سيقت إليه -ماذا كانت هذه الأوراق ؟ من الذى ساق الأوراق ؟ علم محمد رجب البيومى أنّ الإمام الراحل الشيخ الجليل جاد الحق على جاد الحق قد اهتم بالدراسة منذ علم عنها بعض ما ذاع. وكان جاك بيرك، قبيل رحيله بأشهر قليلة، قد روى لكاتب هذه السطور، فى باريس فى فرنسا، أن الإمام كان قد وعد جاك بيرك بذلك وأنّ عبد الرحمن بدوي، والذى كان من قبل رحيله مقيما إقامة دائمة فى العاصمة الفرنسية، قد تعالى على وعد الإمام له، وأصدر بعد ذلك هجومه على المستشرق.

١ - ٧- شروط إمكان نقد الاستشراق :

هاجم الناقد الفلسطينى إدوارد سعيد المستشرقين والاستشراق ، من قبل هجوم عبد الرحمن بدوي[٧٣] الحديث، ومن بعد هجوم المفكر الاجتماعى المصري، أنور عبد الملك،

التأسيسي، على «الاستشراق» (٧٤). فبين أنور عبد الملك وإدوارد سعيد فرق مهم هو الفرق بين التدشين والتوسيع. فأنور عبد الملك هو البادىء المؤصل، الذى يمثل عمله بروز ميدان «الدراسة النقدية ضد-الاستشراقية» ومكانتها من حيث هيّ إحدى دراسات القرن العشرين ذات الجذور فى الرومانسية المصرية الحديثة. أما إدوارد سعيد فإنّه يشتق من الجيل الثانى لنقد الاستشراق. وكان دوره منح التماسك والصلابة للدراسة النقدية ضد-الاستشراقية، ومنح الانتظام لحدوسه ونظراته الثابتة، جنبا إلى جنب مع الدراسات التى نشرها أعضاء مجموعة «هَلْ» للدراسات شرق الأوسطية، والتحليلات والاقتراحات المبتكرة التى قدمها باحثون متعددون كعالم الجغرافيا الفرنسي، ايف لاكوست (٧٥)، وجابرييل أردانت، والفيلسوف الفرنسي، كوستاس اكسيلوس Kostas Axelos (٧٦)، وعالم الاجتماع الفرنسي، مكسيم رودنسون (٧٧)، وكلفورد جيرتس، وروجر اوون، وجاك بيرك (٧٨). وبالنسبة لأنور عبد الملك، فقد كانت أقلمته لنقد الاستشراق مع علم الاجتماع وأقلمة كليهما مع ثقافة عصره الفكرية ما منح الدراسة النقدية ضد-الاستشراقية ديمومتها الفكرية وجعلها أبرز حضورا للعيان. وبالنسبة لعبد الله العروي، فقد كانت أقلمته لنقد الاستشراق

مع التاريخ والنظرية السياسية المغربية، وأقلمة كليهما مع ثقافة عصره الفكرية ما منح للدراسة النقدية ضد- الاستشراقية «تحليلا نقديا جادا لآراء فون جرونباوم» (٧٩).

وقد عرَف كاتب هذه السطور أنّ الفرق بين التاريخ الذى قدمه الغرب، داخليا، والتاريخ الذى قدمه «نقد الاستشراق»، وهو مجال حديث نسبيا، هو بالضبط ما أسس لإمكان نقد الاستشراق الحديث. مع ذلك، أشار إدوارد سعيد إلى أنّ جاك بيرك حاول أن يقنع شيخ المستشرقين الفرنسيين فى القرن العشرين، «لويس ماسينيون» (٨٠) بأنّ العرب، شأنهم شأن شعوب العالم الأخرى، وبأن العرب تعرضوا، لما تعرض له الغرب من قبل، وهو ما سماه جاك بيرك باسم «التغير الأنثروبولوجى» (٨١) (تغير العلاقة الدائمة بين الإنسان والطبيعة) تجاوز مقولات «الإنسان الصيني»، و«الإنسان العربي»، و«الإنسان المسلم»، و«الإنسان المصري»، و«الإنسان الأفريقي». وتجاوز «الإنسان الأنثروبولوجى» ثنائية الإنسان الصحيح، من جهة، والإنسان المريض، من جهة أخرى. وتجاوز «الإنسان الأنثروبولوجى» المقابلة بين الإنسان الأوروبي، من جهة، والإنسان الآسيوى «المزعوم»، من جهة أخرى. فليس هناك من تباين بين أوروبا وآسيا ولا حتى بين الماضى والحاضر. فالمجتمعات غير الأوروبية-

الأمريكية كافة تشير إلى الركود. وصحيح أنّ الرأسمالية ترتدي، لقاء المجتمعات الأخرى، ثياب التغير الدائم، الصادر عن قانونها الاقتصادى الأساسي، لكن هذا التغيير الدائم للقوى الإنتاجية يفضى إلى تكيُف متصل لعلاقات الانتاج، ويولد شعورا بعدم القدرة على تجاوز «النظام» (٨٢) .

مع ذلك حدّد لويس ماسينيون، المستشرق، ومارتن هيدجر، الفيلسوف، «تحليلهما للدازاين» (٨٣)، لقاء الأنثروبولوجية(٨٤). «فتحليل الوجود» من صنع فصيلة فلسفات التاريخ المتمحورة حول الذات الأوروبية. فقد رفض لويس ماسينيون مفهوم جاك بيرك الأنثروبولوجى رفضا كليا وتاما (٨٥) كما يرفضه التقليديون لدينا كذلك (٨٦) .

إنّ العلم هو طريقة فى التفكير، ورؤية للعالم، وموقف نقدى باحث، وهو ليس سلعة غربية يمكن استيرادها أو تصديرها، بل هو ظاهرة عالمية لا يملكها أحد ولا يحتكرها أحد. وبالتالى فليس هناك علم شرقي، من جهة، وعلم غربي، من جهة أخرى. فمسألة المعرفة، فى البحث العلمي، هى مسألة مهمة، وبالنسبة للكثيرين، فإنّ التصورات المسماة غربية أو لا غربية، عادت لا تعنى شيئا. هناك معرفة إنسانية أسهم فى إنمائها أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، وأبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، وابن قرة، وابن الهيثم،

والخوارزمي، وابن سنان، وابن سينا، والفارابي، كما أسهم أفلاطون، وأرسطاطاليس، وبطلميوس، وأبقراط، وجالينوس، وأبو معشر الفلكي، وجابر بن حيان، والنظّام، والكندي، والجاحظ، كما أسهم من أتوا من بعدهم أمثال شارل دارون، وألبرت آينشتين، وغيرهم من العلماء المعروفين. ونهضت عظمة الحضارة العربية على أنها صاغت تصورات عالمية لا على إنّها صاغت تصورات عربية، حصرا. من هنا فلا بد من تجاوز ثقافة محددة إلى مقارنة الثقافات البشرية كافة، وتلك هى المنهجية المقارنة التى تنتج نتائج أنثروبولوجية (87) - كونية.

من هنا لم يستهدف مشروع إعادة القراءة تفكيك التراث الإسلامى وحسب، أو تفكيك الفكر الإسلامى الكلاسى وحسب، أو تفكيك الخطابات الإسلامية المعاصرة وحسب، أو تفكيك الميتافيزيقا الإسلامية الكلاسية وحسب وإنما يحرص على تجاوز أسلوب السرد التاريخى التقليدي، إلى صياغة «أنثروبولوجيا الماضي» أو «حفريات الحياة اليومية» (88)، بحثا عن «الدلالة المطموسة» فى التراث الإسلامى، والفكر الإسلامى الكلاسى، والخطابات الإسلامية المعاصرة، والميتافيزيقا الإسلامية الكلاسية، وفى «أنثروبولوجيا الماضي»، عامة. وأما إدوارد سعيد، فقد تجاوز أسلوب السرد

التاريخى التقليدي، إلى صياغة منظور «تاريخي» و«أنثروبولوجي»، إذ إنّ جميع النصوص دنيوية وتاريخية بطرق تختلف من جنس لآخر، ومن مرحلة تاريخية إلى أخرى[٨٩]، رغم رفضه للأنثروبولوجيا[٩٠]، وذلك جانب آخر من متناقضات إدوارد سعيد. والجدير بالذكر أنّ «الدلالة الهامشية» أثرت فى نقد القدماء للنصوص الأدبية، كما أثرت فى نقد المحدثين للنصوص الأدبية. وتركزت «الدلالة الهامشية»، فى الشروع بكتابة تاريخ المقدس فى المجتمعات الإسلامية كافة، ومن المعروف أنّ مهمة الأزمنة الحديثة الغربية كانت تحقيق المطلق الإلهي، وأنسنته، وتحويل اللاهوت إلى أنثروبولوجيا، وحلول اللاهوت فى الأنثروبولوجية، والاتحاد معها. وكان النمط الدينى أو العملى لهذه الأنسنة هى البروتستانتية [٩١]. وقد قارن بعض الكتاب حركة الإصلاح الإسلامى بالثورة البروتستانتية. وكانت النزعة الإصلاحية تجديدا للعقيدة. ولم تكن دعوة محمد عبده لإعادة صياغة العقيدة، بل للعودة إلى الإسلام «الصحيح». فلم تشابه هذه الحركة، البروتستانتية، بقدر ما شابهت بعض أوجه الخط الذى سبق أن رسمه مجددو نظريات القديس توما الإكوينى الكاثوليكيين فى القرن العشرين. واستوحى الفكر الإصلاحي، من الجهة العَقَدية، ومن الوجهة المنهجية، فقهاء

ما سميّ باسم «العصور الوسطى». ولم تعد البروتستانتية تهتم، لقاء الكاثوليكية، بالإله فى نفسه ونفسه، إنما صارت تعنى بإنسانية الإله. لذا لم يعد للبروتستانتية اتجاه نظري، كما للكاثوليكية. لم تعد البروتستانتية لاهوتيا. وصار الجوهر هو «الأنثروبولوجية الدينية»، فتركزت المهمة فى دخول العرب والمسلمين بدورهم فى مدار «الأنثروبولوجية الدينية».

لم يعد المدار هو مدار الشرق والغرب، بل صار مدار الشرط الحياتى للإنسان، وماهية الإنسان الفاعل فى المجتمع، والعالم ككل، على حين كان هدف الإصلاح حماية المجتمع الإسلامى بالاستجابة للتحدى الغربى من طريق إيجابي. فكافح الإصلاح لإعادة تأسيس الحقيقة الإسلامية وتقويتها من دون دراستها دراسة نقدية حرة. فقد استوحى محمد أركون مشروعه الأنثربولوجى الإسلامى من «الأنثروبولوجية التطبيقية»، وسارت الدراسات فى أفق الأنثربولوجية التطبيقية نفسه. وتشهد على ظهور نظرة جديدة تأتى من داخل المجتمعات الإسلامية نفسها، لكنها عندئذ تجد نفسها أمام فراغ نظرى كبير بسبب عدم توافر الأدوات الملائمة التى تمكنها من بناء هذه المسائل ثم محاولة فهمها وحلها. وتبتغى الإسلاميات التطبيقية أن تنقض الهيمنة الغربية والتخلف العربى فى آن. هذا هو الهدف المزدوج

للإسلاميات التطبيقية. فهى من جهة، تريد التطبيق داخل هذه المجتمعات الإسلامية لكى تتعرف على مسائلها القديمة والحديثة. ومن جهة أخرى، تساهم فى إغناء البحث العلمى كما هو واقع اليوم فى شتى البيئات الثقافية، مع تحقيقها لكل شروطه ومقتضياته النظرية.

ولقاء ازدواج مشروع محمد أركون، صدر «الاستشراق» عن رؤية أحادية الجانب، استكشافا للجغرافيا التخيلية وصورها. ومع أنّ إدوارد سعيد قرر بحق أنّ الأفكار، والثقافات، والتواريخ لا يمكن أن تفهم بجدية من دون أن تدرس أيضا قوتها، أو بشكل أدق، تطبيقات قوتها، أيّ، ومع أنّ إدوارد سعيد قرر بحق أنّ «لاشيء من هذا الشرق تخيلى صرف» (٩٢)، فأن يؤمن المرء بأنّ الشرق قد خلق، أو كما سمى ذلك، قد شرقن : «فى زيارة لبيروت أثناء الحرب الأهلية الرهيبة ١٩٧٥-١٩٧٦ كتب صحفى بلهجة آسفة لدمار الوسط الحيوى للمدينة : «لقد بدت ذات يوم كأنها تنتمى إلى ... شرق شاتوبريان ونرفال.» ولقد كان على حق، طبعا، فيما قاله عن المكان، خصوصا من وجهة نظر الأوروبي. فقد كان الشرق، تقريبا، اختراعا غربيا.» (٩٣)، فأن يؤمن المرء بأنّ هناك شرقا لغويا، وشرقا فرويديا، وشرقا اشبنجلريا، وشرقا داروينيا، وشرقا عرقيا(٩٤)، وأن يؤمن بأن أشياء كهذه تقع

كضرورة من ضرورات الخيال، هو أن يكون المرء ساذجا، فإنّ الأوهام والخيالات والأشباح والأطياف، أو الإنشاء الكتابي، هى التى جعلت نسق القوة النسبية القائمة بين الشرق والغرب ممكنا. فأن يؤمن المرء بأنّ الشرق قد خلق، معناه أن معرفة الشرق «وليدة القوة» (٩٥). إنّ الشرق الذى تجلى فى «الاستشراق »، بحسب إدوارد سعيد، هو «نظام من التمثيلات مؤطر بطقم كامل من القوى التى قادت الشرق إلى مجال المعرفة الغربية، والوعى الغربي، وفى مرحلة تالية، الإمبريالية الغربية» (٩٦). اقترن الاستشراق الذى تجلى فى كتاب «الاستشراق» لإدوارد سعيد، بالإمبريالية الغربية من قبل صياغة نظرية واضحة لمفهوم الإمبريالية. «فالثقافة والإمبريالية» لم يصدر الا بعد خمس عشرة سنة من صدور «الاستشراق». ليست القوة الثقافية ظاهرة أمكنت إدوارد سعيد أن يناقشها بسهولة، بل كان أحد أهداف «الاستشراق» هو ان يمثل على الاستشراق، من حيث هو ممارسة للقوة الثقافية.

نهض الاستشراق لدى إدوارد سعيد على نظام معين من القوى. وقادت هذه القوى، الشرق، إلى مجال ما سماه سعيد باسم «المعرفة» الغربية، والوعى الغربي، ثم الإمبراطورية الغربية (٩٧). لذلك لم تكن مصادفة أن يعنى إدوارد سعيد

بسيجموند فرويد مؤسس «علم الأحلام» الحديث. من هنا خرجت التمثيلات الغربية للشرق من قبور كتاب «الاستشراق» لإدوارد سعيد، كما سبق أن خرجت من قبله التمثيلات الغربية للشرق من قبور المقاربات النقدية لمحمد أركون وأنور عبد الملك وعبد الله العروى [٩٨] وهشام جعيط[٩٩]، وغيرهم من نقاد الاستشراق الغربي. وقد جذبت هذه الأعمال[١٠٠] اهتمام دارسى الثقافة العربية، وعلم الاجتماع الغربى والفلسفة الغربية فى عقديّ الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين. وهناك حاجة معاصرة لنقل جيل ما من الناس من «غير أوروبا» بحسب تعبير عبد الله العروي، فتوحات العقل النقدى التاريخى والفلسفي[١٠١]، فيما أساء الاستشراف الغربي، بحسب عبد الله العروي، تقدير موادها الأكثر غزارة، أيّ العلم القديم للتاريخ وفن كتابة علم التاريخ القديم. وجرت العادة أن يرفع المستشرقون من قيمته لدى مقارنتهم إياه بالإنتاج الراهن، وأنّ يحطوا من قيمته لدى مناظرته بالعلم اليونانى للتاريخ وفن كتابة العلم اليونانى للتاريخ [١٠٢] . مع ذلك، قرر عبد الله العروى أنّ الاستشراق الغربى لا ينتج دوما «نتيجة سلبية» [١٠٣]. فيقدر الاستشراق الغربى أن يتخطى نفسه، فى حالات معينة. ومع قوله بأنّ الاستشراق نبع من الرؤية الفكرية التى تهيأت فى

القرن الثانى عشر الميلادي، وتوسعت فى القرن الثالث عشر الميلادي، والقرن الرابع عشر الميلادي، وامتدت إلى القرن الثامن عشر الميلادي، والعصر الاستعماري، فإنّ هشام جعيط [١٠٤] رأى فى «العقل النقدى التاريخى والفلسفي»، بحسب تعبير عبد الله العروي، أنه لا يضع المقولات الأوروبية العقلانية فى موضع الشك، بل يفتح التجربة الأوروبية على آفاق غير المركزية الغربية، ومعايير غير ما سمى باسم «الماركسية» [١٠٥]، مع أنّ بعض المستشرقين ردوا آراء ماركس إلى جهود ابن خلدون السابقة [١٠٦]. وعدّد هشام جعيط مستويات عدة ومشروعات عدة فى تكوين أوروبا وتاريخها : عصر النهضة، والإصلاح، والتنوير، والإمبريالية [١٠٧]. وفى داخل أوروبا تتشكل زوايا عدة للنظر: الزاوية السياسية، الزاوية الدينية، زاوية البائع، زاوية المثقف الحر، زاوية المستعمر المقيم [١٠٨]. من هنا أيضا عدّد محمد أركون مستويات عدة ومشروعات عدة فى الإدراك الجديد للعالم والذات، إذ لم يقصر محمد أركون الموقف الجديد على مراجعة المناهج، بل شمل الإدراك الجديد إعادة النظر فى أحكام الغربيين وفلسفتهم وميلاد عقلية نقدية جديدة، حيث بدأ التساؤل حول مكانة أوروبا المركزية، وحول هذه الإنسانية الحضارية، وحول مفاهيمها الفلسفية التى

شملت الميتافيزيقا الغربية، لإعادة بناء الميتافيزيقا الكلاسية. وهذا التساؤل حول إعادة البناء الفكرى الغربي، ظهر إثر الصدمة الكبيرة للحرب الجزائرية، والحرب الفيتنامية، التى أدت إلى انبثاق تاريخى جديد، مما دل على أنّ كل مقولات الفكر الميتافيزيقى الكلاسي، والنماذج الميتافيزيقية الكلاسية التى حملت كل التأمل الفلسفى فى الغرب، منذ الفلسفة اليونانية إلى رُنيه ديكارت، قد خضعت لرؤية نقدية نظرية جديدة. لقد تحولت كل الأدوات إلى ذات الغرب من بعد ما كانت تتجه ضد المجتمعات المسماة باسم المجتمعات المتخلفة، ومن بعد ما كانت تتجه لتهميش دور تلك المجتمعات.

وصدرت رؤية محمد أركون النقدية للاستشراق عن ميلاد بُعْد جديد من أبعاد الفهم الثقافي للآخر. وسعت مثل هذه المحاولات إلى دمج الإسلام داخل النسق العام «للحداثة» والثقافة الكونية (١٠٩). لكننا لم نتجاوز حتى الآن في هذا الطرف أو ذاك حوار الطرشان، اذا جاز التعبير. إنّ كلا الطرفين يحتمي بذريعة سهلة تحميه. فكشف محمد أركون عن المسلمين الذين يستخدمون أسلوب الهجوم ضد «أخطاء» المستشرقين، ويتناسون النواقص الصارخة للخطابات الإسلامية التي تزيد، من وجهة نظر محمد أركون، عن تلك الأخطاء الفادحة التي وقع فيها الاستشراق. وكشف محمد

أركون عن أنّ الهجوم الإسلامى على المستشرقين يزيد المستشرقين إصرارا على التشبث بعلمية قديمة فات أوانها. وهكذا فالمسلمون الذين يستخدمون أسلوب الهجوم ضد «أخطاء» المستشرقين، يتناسون أنّ النقد التحليلى يقدر على المساعدة فى كشف الأخطاء التفصيلية، الواعية أو غير الواعية، وتوليد هذا الشك الذى هو فى أساس كل تفكير جدي، لكن نقدا يأخذ العمل بمثابة نظام فكري، ولا يحكم عناصره على أساس مقولتى الصواب والخطأ، هو وحده الذى يقدر أن يعيد لهذا العمل قيمته ومعناه. السؤال ليس : كيف ينتج الخطأ ؟ إنما السؤال هو : كيف تكون الحقيقة ممكنة مع أن المعرفة تعانى من خطأ أساسى ؟

ليس هناك من شرق صافٍ، غير مشروط، كما أنّه ليس هناك من استشراق صافٍ، غير مشروط، إذ لا يوجد شرق فى نفسه، ولا يوجد استشراق عام (١١٠) إلا فى «نظرة تقسم العالم إلى أجزاء كبيرة عامة، إلى ذوات تتعايش فى حالة من التوتر يولده ما يعتقد أنه فرق جذري. ذلك أنّ هذه هى القضية الفكرية الرئيسية التى يطرحها الاستشراق .» (١١١) وظل بحث إدوارد سعيد بعيدا من ان يكون «تاريخا كاملا أو مسردا عاما للاستشراق»، ولم يعد إدوارد سعيد «اقتراح وجود كل أكبر، مفصل، شيق، ومنقوش بشخصيات،

ونصوص، وأحداث، ساحرة.» (١١٢)وآثر إدوارد سعيد ألا يغامر «بإطلاق تعميمات على مفهوم، هو على هذه الدرجة من الغموض، ومن الأهمية فى آن واحد، كالقوة الثقافية قبل أن يكون قدر كبير من المادة قد أخضع للتحليل أولا.» (١١٣) ومع ذلك، ولقاء «النماذج المنمطة» الغربية (١١٤)، قدَم إدوارد سعيد «صورية وجهية للبنى النمطية وليولها العقائدية» (١١٥) التى تقيم ميدان الاستشراق. وهكذا قدّم إدوارد سعيد صورة وجهية «للبُنى». وقد كان الهدف النهائى لكل الأنشطة التصويرية هو البناء. وكان ذلك هو الشعار الذى كان أطلقه فلتر جروبيوس مؤسس مدرسة البناء، أىّ الباوهاوس العام ١٩١٩، كبداية لورشة بناء حقيقية. فجميع الثقافات تقيم قدرا من التحويلات «على الواقع الخام، محولة إياه من موجودات عائمة دون ضابط إلى وحدات للمعرفة» (١١٦). ونمو المعرفة هو «عملية انتقائية من التكديس، والإزاحة، والحذف، وإعادة الترتيب، والإصرار» (١١٧). فإنّ رفض استخلاص المفاهيم العامة من تاريخ الإنسانية كله يعنى امتناع الحضارات عن التحليل، وهى لغة لا عقلانية، بل هى لغة عنصرية، فى التحليل الأخير. مع ذلك تقف النماذج فى مقابل النماذج الأخرى. وتقف النماذج الاستشراقية فى وجه النماذج المقابلة للاستشراق. وتقف اللاعقلانية فى مقابل اللاعقلانية الأخرى.

وتقف العنصرية في مقابل العنصرية الأخرى. لذا فهناك ماورائية استشراقية(١١٨) لقاء ماورائية نقدية ضد- استشراقية. لقد أصبح جليًا الآن أنه لم يكن هنالك في عصور التاريخ أي فيلسوف «روحي صرف»، أيّ أنه منفصل، غير متأثر بعصره وظروف معيشته. وعلى هذا الأساس من غير الحكمة أن نعتبر ما قبل الفلسفة المادية، فلسفة ميتافزيقية. وكذلك، ليس هنالك ولا يمكن أن يكون، فيلسوف «مادي صرف»، أيّ أنه منفصل، غير متأثر بالأفكار الميتافيزيقية السائدة. والقصد من هذا القول إبطال ذلك التصنيف الذي يريد «بعضهم» أن يؤسسوا عليه حياة الإنسان ، هذا أولاً، أما القصد، ثانيًا، فهو، إثبات إنّ المادية والميتافيزيقية تقعان في كلٍ من الاثنتين.

«فإنّ السرد يؤكد أن طغيان الرؤيا على الوقائع ليس إلا ارادة للقوة، إرادة للحقيقة والتأويل، لا شرطا موضوعيا للتاريخ.» (١١٩) ومع المادة الوفيرة التي درسها إدوارد سعيد، فثمة عدد أكبر بكثير أغفله، بيد أنّ المنظومة التي طرحها تعتمد لا على نسق يستغرق النصوص كلها التي تدرس الشرق، ولا على نظام محدد بوضوح من النصوص، والمؤلفين، والأفكار، التي تشكل، مجتمعة، شرع الاستشراق، بل إنّه اعتمد، بدلا من ذلك، على بديل منهجي شكل عموده

الفقري، بمعنى ما، نسق التعجيمات التاريخية التي ما فتئ يطرحها في صدر «الاستشراق». وبالتالي أنتج مثقفو العالم الثالث تصورًا حول «ماهية» ثقافة الآخر و«واقعها» أو حول تراث الآخر الثقافي. وأدّى هذا التوجه في الدراسات إلى نموذج جديد «للاستشراق المقلوب» أو إلى نشأة ما سمى باسم «الاستغراب». انّ إدوارد سعيد، وعبد الله العروي، وهشام جعيط، وهشام شرابي، ومحمد أركون، وأنور عبد الملك، وعبد الرحمن بدوي، وغيرهم من نقاد الإستشراق ورغم الفروق الحقيقية بينهم، لا يتكلمون مثل بكر ولا مثل فون جرونباوم أو مثل اتاتورك أو تاكيزاده، ولكنهم يشبهون لينين، إذ كان صاحب الريادة في مجال تحليل «الإمبريالية–مرحلة الرأسمالية العليا» (١٢٠). فهم مستغربون ضد الغرب المهيمن حين ترتقى الحداثة الغربية إلى مرتبة القومية السياسية والتاريخية.

وتراجيديا نقد إدوارد سعيد للاستشراق هو أكثر النقود عنفاً وتركيزاً وأشدها هولاً. فالظلام أو القتامة يخيم على هذا النقد التراجيدي. تعود مأساة نقد «الاستشراق» إلى موضوع واحد هو أسطورة «قتل الأب–المستشرق». لكن استطاع إدوارد سعيد، من جهة أخرى، أن يؤكد أنه لم يكتب إلا الواقع. لذلك لم تكن مصادفة أن يطرح أن الاستشراق كان،

جوهريا، سياسة، مورست ممارسة إرادية على الشرق، لأن الشرق كان أضعف من الغرب، بل طرح أنّ الاقتصاد والسياسة وعلم الاجتماع فى البيئة الجامعية الحديثة هى علوم عَقَدية، ولذلك فإنه اعتبرها «سياسية». واستعار إدوارد سعيد لويس التوسير وإنّ صرح باختلافه عنه، حيث فرَق بين منهجية الإشكاليَة لدى لويس التوسير ومنهجيته هو (١٢١).

وقد حمل إدوارد سعيد لواء مشروع نوعى متفرد. هو الإنشاء الكتابى ورفعه. ولم يقتصر مشروعه على رصد إنجازات الكتابة الاستشراقية، بل تعداها إلى نقد علاقات القوة. لكنه لم يحمل مشروعا يساريا جديداً أو قديماً، بل انتقد خجل المُنظرين الماركسيين الأمريكيين، من بذل الجهد المطلوب لسد الفجوة بين البنى الفوقية، والبنى التحتية فى تراث البحث النصي، والتاريخي. وذهب إلى حدّ القول إنّ المؤسسة الأدبية والثقافية بأكملها قد أعلنت أن الدراسة الجادة للإمبريالية والثقافة خارجة عن مجالها. وأورد إدوارد سعيد كلام كارل ماركس على عجز الشرقيين «تمثيل» أنفسهم كأحد ركائز الاستشراق الإمبريالي. ووضع إدوارد سعيد المجاهدين والمحرضين الشيوعيين فى خانة واحدة هى خانة «التخريب المقيت» (١٢٢).

فنقد إدوارد سعيد يصيب التمثيل الغربى الشامل للشرق،

ولأنّ الشروط التاريخية والاقتصادية والثقافية الفكرية التى صــنعت التـمـثـيــل الغـربى للشـرق هى هي، فـهناك ثمـة «حتمية» (١٢٣) . والحتمية هـيّ، كما هو معروف، عبارة عن عدد من الاعتقادات، الدينية والفلسفية، التى تقرر أن السلوك تقوده الأسباب المسبقة، وذلك إلى درجة اعتبار الإرادة الحرّة وهما كبيرا. بعبارة أخرى، هناك، لدى إدوارد سعيد، ثمة «حتميـة» تاريخية تحكم التمثيل الغربى للشرق، وتحكم المفكرين الغربيين جميعا من دون استثناء اليسار أو اليمين، أيّ من دون التفريق بين ايسخيلوس، وفكتور هوجو، ودانتى اليجييري، وكارل ماركس. فالاستشراق «تراث إمبريالي» فى حده، وفى نفسه، وفى جوهره سواء كان أمريكيا أو سوفيتيا، إذ عانى كارل ماركس من «مفارقة ضدية» بين الدعوة للتحرر والقول الحضارى العرقي، مع أنّ إدوارد سعيد استعار تفريق المفكر الماركسى الإيطإلى المعاصر انطونيو جرامتشى (١٢٤) بين المجتمع المدني، من جهة، والمجتمع السياسي، من جهة أخرى، واعتبر مفهوم انطونيو جرامتشى عن التسلط مفهوما ضروريا لفهم الحياة الثقافية فى الغرب الصناعي، عامة، ومتانة الاستشراق وقوته، على وجه الخصوص. كان إدوارد سعيد غير الماركسى يطرح سؤالا مماثلا لسؤال انطونيو جرامتشى : كيف يمكن للهيمنة الثقافية، والأيديولوجية، للغرب

الحاكم أن تنفجر تحت ضغط تطور الثقافات المحكومة - ثقافات نقدية ومعارضة. لقد حلل إدوارد سعيد البنية الفوقية، أيّ «المؤسسات الثقافية» (١٢٥)؟ وكان هشام شرابى غير الماركسى يطرح سؤالا مماثلا لسؤال انطونيو جرامتشى الماركسى : هل يشكل المثقفون طبقة اجتماعية مستقلة أو أنّ لكل طبقة اجتماعية فئتها المثقفة الخاصة بها؟ (١٢٦) لم يجد إدوارد سعيد حرجا فى القول بأنّ كتابه فى الاستشراق يوازى بحث المفكر الأمريكى اليساري، ناعوم تشومسكى (١٢٧) فى حرب فيتنام، وفى مفهوم البحث الموضوعي، كما طبق لتغطية الأبحاث العسكرية التى دعمتها الدولة، بل إن صلب ما أراد قوله هو أن بوسعه أن يفهم فهما أفضل الإلحاح والمتانة القائمين فى الأنظمة التسلطية المشبعة كالثقافة حين أدرك أن ضوابطها الداخلية المقيدة للكتاب والمفكرين كانت منتجة، لا كابحة تماما. واستعار إدوارد سعيد بوضوح ومن دون مواربة من رولان بارت (١٢٨)، ومن انطونيو جرامتشي(١٢٩)، ومن ميشال فوكو (١٣٠)، ومن فريدريش نيتشه (١٣١)، ومن حنا أرندت (١٣٢)، ومن ريموند ولْيَمْزْ، وغيرهم. فمقطع واحد أو مقطعان لولْيَمْزْ عن «وظائف الإمبراطورية» فى كتابه عن «الثورة المتصلة» ليخبره بأكثر مما تخبره به مجلدات عدة من التحليل المجرد عن طبيعة

الثــراء الثــقــافى فى القــرن التــاسع عــشــر الميــلادى الأوروبي(١٣٣).

وحين نهض الشرق فى وعيّ الغرب، كان «الشرق» لفظة، تنامى لها فيما بعد، حقل عريض من المعاني، والروابط، والمحتويات، ولم تكن هذه المعانى تشير بالضرورة إلى الشرق «الحقيقي» إنما إلى الحقل الدلالى المحيط باللفظة(١٣٤). يختبئ المعنى الخفى فى اللغة، ويرى إلى النور، من وراء سطح النص الظاهر. فإن نص الاستشراق لا يتيح المجال إلا للرؤية «الخارجية» (١٣٥). ولا تتجلى بالكيفية نفسها التى تتجلى بها البنية اللغوية، حتى فى الوقت الذى لا تظهر فيه البنية النحوية-البلاغية، وحتى حينما يعسر استعراضها أو الكشف عنها. فانّ الاستشراق لا مرئى ولا خفى فى الوقت نفسه : «آمل أن يكون جليا أنّ اهتمامى بالسلطة لا يقتضى تحليلا لما هو خفى فى النص الاستشراقي، بل يقتضى بالحريّ تحليلا لسطح النص، لخارجيته بالنسبة لما يصفه.» (١٣٦) من هنا كانت حقائق «استشراق» إدوارد سعيد مشروطة، ومحددة، بعبور حقائق الاستشراق جسور اللغة، وجسد اللغة، فأى حقيقة هى حقيقة لغوية(١٣٧). فقد أقام سعيد بعضا من نظرياته على منهجية عالم اللغة السويسرى «فردينان دوسوسور» (١٣٨). ومن هنا ظهرت البنيوية فى

«الاستشراق» (١٣٩) تتحرك على أرض معروفة، إذا جاز القول، إذ إنّ البنيوية قد انبثقت عن علم اللغة. من هنا مفارقة نقد إدوارد سعيد للغرب. ومفارقة هذا النقد هى مفارقة متكررة فى تاريخ الثقافة العربية الحديثة عامة. فقد طبق المفكرون والباحثون العرب المعاصرون عامة، المنهجيات الغربية نفسها، من دون ابتكار منهجيات متميزة عن المنهجيات الغربية المنقودة (١٤٠). فى هذا السياق، قال إدوارد سعيد بوضوح عبارتين متناقضتين. فمن جهة، قال إنّه «مع مرور الزمن، اكتسبت كلمة «الاستشراق» شهرة واسعة باعتبارها لفظة تجريح وتشهير (ومن المفارقات اللاذعة إننى شخصيا هوجمت من قبل إذاعة ياسر عرفات الرسمية، أثناء زيارة قمت بها لفلسطين عام ١٩٩٦، بتهمة إننى مستشرق) »، ثم قال من جهة أخرى، «إنّه لذو أهمية خاصة بالنسبة لي، كعربى وغربي» (١٤١)، محددا نفسه وهويته بوصفها هوية مزدوجة عربية-غربية. «فالهُجنة»، عنده، هى «الأساس الحقيقى للهوية اليوم.»

١- ٨- الإسلام والوسط اللغوى :

إنّ الاستشراق ، فى نظام إدوارد سعيد، هو المعادل الفعلى للمادة التى تتمثل فى نظام فردينان دوسوسور، اللغوي. نهض شكل بحث إدوارد سعيد على متابعة خط

النموذج المعروض فى سياق «محاضرات فى علم اللغة العامة» للعالم السويسرى المعاصر فرنديناند دوسوسسور[١٤٢] والانعطاف عنه فى آن معا. وليس من شك فى أنّ دراسة إدوارد سعيد انبثقت من تعاليم دوسوسور، ولكنها اكتسبت صورتها الأخيرة من التطوير الذى قام به تلامذته فى ميدان النقد. صاغ فرنديناند دو سوسسور، إذاً، قواعد علم اللغة الحديث. وصاغ تصنيفات شكلت إطارا متكاملا للنقد الجديد فى أوروبا والعالم. فاللغة النقدية ذات وظيفة اجتماعية، وهيّ نظام، والوحدات-التمثيلات تقوم بدور الوحدات اللغوية، وولد علم جديد قوى لدراسة «الشرق اللغوي»، وولدت معه، كما بيّن ميشال فوكو، «شبكة» [١٤٣] كاملة من الهموم العلمية المقرونة «بالشرق اللغوي». غير أنّ موقف إدوارد سعيد، النظري، لم يتحدد بشكل حاسم إلا من خلال تحليل الاستعمار نفسه. من هنا كانت كتابات إدوارد سعيد، وبحوث عبد الله العروي، وكتابات أنور عبد الملك، وأعمال هشام جعيط، وغيرها من الكتابات النقدية، قد تأثرت بمناخ النضال ضد الاستعمار وضد الهيمنة أكثر مما حرصت على إعادة دراسة الموضوعات الأكثر عُرضة للخلاف والجدل فى المجال العربى والإسلامى.

١- ٩- الهدف العام من ثنية الفكر وثنياته الأخري:

ولقد وجد إدوارد سعيد تطبيق مفهوم ميشال فوكو «للانشاء الكتابي»، كما وصفه فى كتابيه عن «علم آثار المعرفة» و«أدب وعاقب» ذا فائدة فى تحديد «هوية الاستشراق» (١٤٤). من هنا مثّل علم آثار المعرفة» و«أدب وعاقب» لميشال فوكو، فى بحث إدوارد سعيد، أفقا، أكثر منه مئونة مواد أولية، أى أنه كان حدا ومحطة، فى وقت واحد، وكان، بكلمة واحدة، مجال نظام مضمون. ويعود هذا الحذر المنهجي إلى أنه، فى الإطار الاجتماعى ومضامينه، نلاحظ أن مسألة «السَمْطقة اللامتناهية» (١٤٥)، أيّ علاقة العلامات بين الشكل والمضمون، التى يتكون منها المدلول، تنطرح على الدوام (١٤٦)- عندما نفكّر فى نقل منهج من مجال إلى مجال آخر. والمسألة أنه من دون هذا الإحلال المتبادل بين العلامات، أيّ من دون الالتباس فى المدلول ومتناقضاته الدلالية، يعجز الباحث عن الاستعانة بالمناهج المختلفة لحل المسألة المطروحة.

قلنا من قبل إنّ علم المعرفة والسلطة عند ميشال فوكو، مثّل فى بحث إدوارد سعيد، أفقا، أكثر منه مئونة مواد أولية. مع ذلك مثّل الاستشراق، فى نقد إدوارد سعيد المنظم، المعادل الفعلى للمادة التى تتمثل فى نظام ميشال فوكو، فى الجنون، أو المرأة، أو الأطفال، أو المنحرفين، أو أخيرا، المادة

الجنسية. «فقد عوين الشرق كما لو كان مؤطرا بقاعة التدريس، وبالمحكمة الجنائية، وبالسجن، وبالدليل الموجز الموضح. فالاستشراق، اذاً، هو معرفة بالشرق تضع الشرقى فى قاعة التدريس، فى محكمة، فى سجن، أو فى دليل موجز لأغراض التحليل المدقق، والدراسة، والمحاكمة، والتأديب، أو الحكم.» (١٤٧) وكان ميشال فوكو قد رصد الاحتجاجات الجماهيرية على وسائل الموت الحديثة، وعبَّر عن إعجابه الشديد بما اعتبره جانبًا روحيًا جديدًا فى الحياة السياسية المعاصرة. إن القوى الثورية التى تمخضت عنها هذه الروحية الدينية تعد، بالنسبة إلى ميشال فوكو، علامة على مرحلة مقاومة جديدة ضد العقلانية الحديثة، وضد قوة العلم وضد قوة التكنولوچيا، انبهارا بالصحوة الإسلامية، وتفكيكا للاتجاه الثقافى العلمانى فى الشرق الأوسط. فقرأ ميشال فوكو الروح الدينية التى حملتها الثورة الإيرانية، كثورة من داخل الحداثة، وكإعادة قراءة للرسالة التاريخية التى أسقطها الغرب على الإسلام. فقد ترجم ميشال فوكو مظهر المقاومة التى قامت بها الجماهير ضد النظام العسكرى القهري، ترجمة روحية غربية دينية. وحلل ميشال فوكو «الثورة الإيرانية». وهو التحليل الذى أجراه إبَّان عمله كصحفى لدى الصحف الأوروبية فى ما بين عاميّ ١٩٧٨ و١٩٧٩، لكن

التأويلات الجديدة للحركات الإسلامية فى مصر والمغرب العربي، والتي قدمها كلٌ من چيل كيبيل، وبرونو إتيان، شقت مساراً جديداً. تقع إعادة قراءة إتيان، من جهة، وجيل كيبيل، من جهة أخرى، للجماعات الأصولية، فى ضوء قراءات ميشال فوكو للثورة الإيرانية، وتأثيرها فى قطاعات معينة من بعض تيارات اليسار الفرنسى المعاصر. وظلت دراسة جيل كيبيل لأعضاء حركتيّ «الجهاد»، و«التكفير والهجرة» مرتبطة بصورة «المثقف العضوى» (١٤٨)، الذى يقاوم الآليات القسرية من خلال النسق الروحى الدينى المتفرد.

١-١٠- مسألة الاستشراق ؛ موقعها ومعناها :

كشف إدوارد سعيد، كما أسلفنا، عن جدوى استخدام مفهوم ميشال فوكو للإنشاء الكتابي، فى تحديد هوية «الاستشراق». وتوسل إدوارد سعيد بمفهوميّ «التموضع الاستراتيجي»، و«التشكيل الاستراتيجى» (١٤٩). ولعل محور السلطة هو الذى كان قائماً منذ البداية لدى فوكو، مثلما كان الاستعمار قائماً، منذ البداية، فى الاستشراق ، لكن محور السلطة لا يبين إلا من خلال تحليل إدوارد سعيد «للسلطة التاريخية فى الاستشراق»، ومن خلال دراسة «الأفراد ذوى السلطة المرجعية فى الاستشراق». وقد شعر إدوارد سعيد بضرورة إجراء تعديل عام غايته الكشف عن ذلك السبيل

الذى يظل مغموراً مادام ملتفاً بالمحاور الأخرى ولم يتم فرزه منهـا، وذلك هو التعديل المعروض فى المدخل العام لكتاب «الاستشراق». كانت هناك ثلاثة أبعاد فى منهجية ميشال فوكو (١٥٠):

١ - علاقات السلطة.

٢ - العلاقة بالخارج: تلك العلاقة المطلقة، والتى هى فى الوقت نفسه، علاقة تنكر العلاقة، أوهى علاقة العدم، أو علاقة تغيب العلاقة. [وقد حلم إدوارد سعيد أن يكون جليا أن اهتمامه بالسلطة لم يقتض تحليلا لما هو خفى فى نص الاستشراق وحسب إنما اقتضى كذلك تحليلا لسطح النص، لخارجيته، بالنسبة لما يصفه. فالاستشراق نهض على مقدمة الخارجية الأساسية، أيّ على حقيقة أنّ المستشرق يستنطق الشرق، ويصف الشرق، ويبين أسراره ومبهماته للغرب ومن أجله. بعبارة أخرى، يقيم المستشرق خارج نطاق الشرق الوجودى والدلالي.]

٣ - علاقات المعرفة.

وصار هناك ثلاثة أبعاد فى ممارسة «الاستشراق» للقوة لدى إدوارد سعيد:

٤ - ممارسة القوة على الشرق.

٥ – ممارسة القوة على المستشرق.

٦ – ممارسة القوة على «المستهلك» الغربى للاستشراق (١٥١).

١– ١١– علامة منهجية؛ طبيعة فهم الغربة الغربية :

رأى إدوارد سعيد أنّ الاستشراق بوصفه «نهاية ثابتة» Limite figée (١٥٢) تقع فى موقعها الامبريالي، بينما كان الخارج لدى ميشال فوكو مادة تتحرك (١٥٣)، بفعل «التقلص الاستدارى» Péristaltiques (١٥٤)، و«الثنيات» (١٥٥). فهى تشكل الداخل. وهو ليس إلا الخارج، بل هو طوية الخارج أو داخل الخارج (١٥٦). بعبارة أخرى، ليس الخارج حداً ثابتاً فى موضعه، بل هو مادة يحركها التقلص الاستداري، والثنايا، والثنيات، والغضون، التى تشكل داخل الخارج أو طويته. وهذا الداخل هو اللامفكر فيه، بداخل الفكر. وذلك ما كان العصر الكلاسى الغربى الحديث يشير اليه من خلال الكلام على اللانهاية ونظم اللانهاية المختلفة. وكان الداخل فى العصر الكلاسى الغربى الحديث أو اللامفكر فيه بداخل الفكر الكلاسى الغربى الحديث هو اللانهاية. وكان اللامفكر فيه بداخل الفكر الكلاسى الغربى الحديث هو نظم اللانهاية المختلفة. وبدءا من القرن التاسع

عشر الميلادي، صارت أبعاد التناهي هي التي تطوى الخارج وتحدده وتشكل «عمقاً» هي «كثافة منغلقة على نفسها». وصارت الحياة والعمل واللغة تسكن إنسانا قلقا، إنسانا يقظاً، كائنا حيا وفردا يعمل أو ذاتا تتكلم. وينحنى الخارج، ويقيم الداخل طورا بفعل ثنية اللانهاية، وطورا بفعل ثنيات النهاية المعادة. وتبسط العيادة الطبية، تمثيلا لا حصرا، الأجسام وتعرضها على النظر ثم يتحول التشريح المرضى عن ذلك فيما بعد ليبسط أمام النظر طوايا ليست تتصل بالجوانية القديمة، بل لا تعد إحياء أو بعثاً جديداً للجوانية القديمة، بل صارت داخلا جديدا لذلك الخارج. فالداخل فعل للخارج.

١- ١٢- فعالية النهضة الغربية الحديثة؛ أشكال النهضة :

من هنا ينثنى الداخل للخارج، أو داخل الخارج، بالمعنى نفسه الذى تنثنى به السفينة ثنية من ثنيات البحر، وكما جرى في عصر النهضة الغربية الحديثة، حينما كان الحمقى يوضعون في سفينة شراعية تتلاطمها المياه. يوضع الأحمق داخل الخارج والعكس، خارج الداخل. فهو أسير سواء السبيل، أكثر الطرق حرية، محكمة الوثاق، لا نهاية لطريقه. إنه عابر سبيل، لا كسائر عابرى السبيل، أيّ أنه سجين

مـهاجـر. ولم يكن للفكر الغـربى من مـوضـوع للبـحث إلا ذلك الأحـمق نفـسـه الذى ارتدى ثيـاب الشـرقى فى كـتـاب «الاستشراق» لإدوارد سعيد. إنّ إخفاء الخارج، يعنى تحويل الخارج إلى داخل و إدخال الخارج يعنى تحويله إلى جوانية الانتظار أو الثنية.

إنّ الفكرة المحورية التى استبدت بميشال فوكو، هى فكرة التضعيف (١٥٧). ولم يعن بها اسـقاطا للداخل أو امتدادا للداخـل نحـو الخـارج، بل عنى بهـا، لقـاء ذلك، «دخـولا للخارج» (١٥٨) . وليس ذلك ازدواجا للواحد إنما هو تضعيف للآخر. وليس ذلك نسخا للأنا، بل هو تكرار للمختلف. وليس ذلك فيضا «للذات» JE، بل هو وجود محايث للآخر دوما أو لنقيض الأنا. وليس الآخر هو القرين الدائم، بل هو التضعيف حيث أعيش نفسى بوصفى قرين الآخر. لا ألاقى نفسى فى الخارج، بل أجد الآخر فى الأنا. انّ الآخر هو كذلك الأنا وأنّ الأبعد هو كذلك الأقرب. يشبه هذا ما يجرى فى علم الأجنة من دخول جزء من نسيج فى نسيج آخر. ويشبه عملية تبطين ثوب بثوب آخر مثلما يلجأ إلى ذلك فى الخياطة : الثني، الطي، الرتق. لقد بيّن ميشال فوكو كيف أن جملة ما تردد شيئا آخر، لا يكاد يتميز عنها كما أنّ الأشكال المصنفة تكرر علاقات القوى التى لا تكاد تتميز عنها. وبّين ميشال فوكو

كيف كان التاريخ باطن الصيرورة، ذلك بأنّ ما اكتشفه فوكو هو جملة الخارج وتكرارها فى جملة ثانية، والاختلاف الدقيق بين الجملتين : «الثنية»، الانحناء، تبطين إحداهما للأخرى. ولم يعد الثنية ثنية النسيج، أيّ كحدث طارئ، وكحدث عارض، بل إنه القاعدة الجديدة التى ينحنى بها النسيج الخارجى أو يدخل جزءاً منه فى نسيج آخر فيتضاعف. انها القاعدة «الحرة»، أو المصادفة.

إنّها ألعاب التكرار والاختلاف، والبطانة التى تنقلهما. فقد لحم فوكو وطرز سائر معانى لفظ البطانة بغية إثبات وبيان أنّ الداخل «ثنية» (١٥٩) للخارج الافتراضي. وولد الأقواس الداخلية من بعضها بعضا. وضاعف الثنيات فى الجملة وكثرها. فظل الداخل دوماً باستمرار بطانة الخارج. وتظهر الرغبة تارة فى فك عرى تلك البطانة وحل الثنايا والثنيات من أجل العودة ثانية إلى الخارج والفراغ الخانق، وتظهر الرغبة تارة أخرى فى تثبيت الثنايا والثنيات والمحافظة عليها، حتى تشكل الثنايا والخفايا «الذاكرة المطلقة» وتشكل الخارج عنصراً حيوياً متجددا. وظل ميشال فوكو حائرا بين إدخال الخارج وإخراج الداخل، بين الموت والذاكرة.

١- ١٣- غياب الثنية الشرقية للخارج :

بدا لفوكو أن «الثنية للخارج» (١٦٠) قد قامت فى

التشكيلات الغربية وحدها دون التشكيلات الشرقية، رغم تنامى سيطرة الإسلام (١٦١) بعد وفاة الرسول. فقد عرف الشرق، عامة، مثل هذه الظاهرة، ولم يظل خط الخارج لديه عائماً يطفو وسط فراغ خانق، جنبا إلى جنب مع ورود خبرة الزهد كثقافة فناء وكثقافة إبادة أو جهد للتنفس فى الفراغ، ومع ورود خبرة متفردة بالذاتية. ويبدو أن شرط ثنية القوى عرف تحولا نوعيا معينا فى علاقة الصراع بين اليونانيين من دون أن يقتصر تاريخ شرط ثنية القوى على اليونانيين وحدهم دون غيرهم. وقد انثنت القوة اليونانية على نفسها وانطوت على نفسها فى علاقة متفردة بقوة أخرى : «فقد كان الغرب بشكل عام هو الذى زحف على الشرق، لا العكس.» (١٦٢) و«لا مجال لمقارنة حركة الغربيين شرقا (منذ نهاية القرن الثامن عشر) مع حركة الشرقيين غربا.» (١٦٣) فمصر لم تسيطر على روما - بل العكس هو الصحيح- ولا على أوروبا الإقطاعية، والصين كذلك لم تسيطر على اليابان، إلا أنّ «اقتصاديات الأطراف الخاضعة» تتجه «كليا إلى الخارج» (١٦٤).

دارت فكرة الثنية لدى ميشال فوكو بعيدا من الظاهرية، بمعناه الشائع المتداول، ونأى بالذات عن فكرة القصدية. ولم يقطع ميشال فوكو صلته بالظاهرية، بمعناها المحدود، كما لم

يقطع موريس مرلوبونتى صلته بالظاهرية، بمعناها المحدود، أيضـا. وطبق محمد أركون، ظاهرية موريس مرلوبونتى الإدراكيـة على ظاهرة إدراك العالم والذات. وطبق إدوارد سعيد الظاهرية على الاستشراق ، بينما انتقدها أنور عبد الملك، كمنهج من المناهج غير العقلية، التى تتجلى فى النمطية، لكنه انتقد الظاهرية-البنيوية الشائعة، لا الظاهرية بمعناها المحدد. وأشار عبد الله العراوى إلى أنّ مراد بحث جاك فاردنبورج ومحمد عزيز الحبابى ويحيى هويدى وغيرهم، هو الدراسة الظاهرية للواقع الديني(١٦٥). وسمى إدوارد سعيد دراسة جاك فاردنبورج باسم الدراسة «القيمة والذكية جدا للاستشراق» (١٦٦). فالاتجاهات التى سادت الثقافة العربية فى القرن العشرين تميزت بتطبيق الظاهرية على الدين والدين على الظواهريات. ودعا جاك بيرك إلى تحديث ظاهرية بن حزم.

تحول ميشال فوكو عن الظاهرية بمعناه الشائع المتداول وبالذات فكرة القصدية. أن يكون لكل شعور شعوراً بشيء ما من الأشياء وأن يكون شعورى بالعالم هو الذى يمنح العالم معناه. وذاك هو ما رفضه ميشال فوكو. فقد اقترحت الظاهرية فكرة القصدية كمحاولة لتجاوز النزعة النفسية والنزعة الطبيعة، لكنها تظل مع ذلك حبيسة نزعة نفسية أشد

ونزعة طبيعية جديدة إلى حد أنّ موريس ميرلوبونتى صرح أنّ الظاهرية عادت لا تكاد تتميز عن «المذهب»، فهى تنصب من جديد نزعة نفسية أساسها تركيبات الشعور والوعى والدلالات. وتقيم نزعة طبيعية أساسها «التجربة العيانية» والإدراك المباشر للشيء من حيث هو نفسه حاضر الوعى دون وساطة حس أو غيره. من هنا كان رفض ميشال فوكو المزدوج للتجربة العيانية ما دمنا عند حدود الكلمات والجمل إلا واعتقدنا فى وجود قصدية عن طريقها يتجه الوعى نحو شيء من الأشياء وعطية معنى ودلالة من جهة دلالة الوعى على دال. ما دمنا مكثنا عن الأشياء والأحوال إلا واعتقدنا فى تجربة عينية وإدراك مباشر للشيء من حيث هو حاضر للوعى وماثل أمامه. لكن مبدأ «التعليق»، و«الوضع بين قوسين»، الذى رفعت لواءه الظاهرية مبدأ كان من المفروض أن يتجاوز الأحوال إلى الرؤي. ولا تقصد العبارات شيئا من الأشياء ولا تحيل اليه، كما أنها لا تشير إلى ذات، بل تتجه إلى لغة، وإلى مادية اللغة وحسب، مادية تهبها موضوعات، وذوات خاصة بها وكافية كمتغيرات محايثة. ولا تنبسط الرؤى فى عالم عيانى مباشر يحضر للوعى من دون واسطة، وبكيفية سابقة على الاستدلال كله، بل تحيل إلى مجرد رؤية إلى وجود رؤية يمنحها إشكالات ونسباً وأبعادا منظارية

محايثة، لا تتقيد بأيّ نظرة قصدية. ولن ينظر إلى اللغة ولا إلى الرؤية فى اتجاه ارتباطهما، وفى اتجاه البحث فى «وجوه ذلك الارتباط» (١٦٧)، بل من حيث هما منفصلتان كل واحدة منها قائمة بنفسها، تكفى نفسها بنفسها، وجود الرؤية ووجود اللغة. وكل قصدية مآلاها الوقوع والانتهاء إلى غور لا قرار له بفصل عنصرين مستقلين، كما يعكس اللاعلاقة الواقعة بين الرؤية والكلام.

وطبّق ميشال فوكو الظاهرية فى نظرية المعرفة. فالرؤية والكلام معرفة لكنّ المرء لا يرى ما يتكلم عنه، ولا يتكلم عما يراه، وحينما نرى غليوناً ،فإننا ما ننفك نقول، بكيفيات مختلفة، ليس هذا غليونا. وكما لو كانت القصدية تدحض نفسها وتنهار. الكل معرفة، وذلك لسبب رئيسى يجعل كل تجربة مباشرة أولى غير ممكنة. ليس هناك من شيء قبل المعرفة، ولا خلفها، بل المعرفة مزدوجة ازدواجاً يتعذر تقليصه أو تبسيطه. وقد كانت منظومة إدوارد سعيد فى «الاستشراق» «تقوم على اعتبار الواقع الاستشراقى ضد الإنسان ، وملحاحا مستمرا فى آن واحد. وما يزال مجاله، كما لا تزال مؤسساته وتأثيره الشامل، حياً حتى اللحظة الحاضرة.» (١٦٨) فالمعرفة كلام ورؤية لغة. وذلك هو السبب الذى من أجله ليست هناك من قصدية. وكانت الظاهرية

رغبة فى إقصاء النزعتين النفسية والطبيعية اللتين كانتا ما تزالان تثقلان كاهلها. تجاوزت بنفسها القصدية كعلاقة للشعور بالموجود. كان نحو الوجود، لدى مارتن هيدجر ثم موريس ميرلوبونتى، ثنية الوجود من القصدية إلى الثنية من الموجود إلى الوجود من الظاهرية إلى علم الوجود. وقد أشار إتباع مارتن هيدجر إلى مدى ارتباط علم الوجود بالثنية، ما دام الوجود هو أساساً وبالذات ثنية للوجود بالموجود، وأن انبساط الوجود كحركة دشنها اليونان لم يكن يناقض الثنية بل هو الثنية نفسها، أنه نقطة التقاء انفتاحين، وحدة المنكشف والمتوارى وما يبقى فى حاجة إلى توضيح هو الكيفية التى تحل بها تضاعيف الوجود وثنية الوجود والموجود محل القصدية لتؤسسها. يعود الفضل إلى موريس ميرلوبونتى فى أنه أوضح كيف أن رؤية أصلية «عمومة» تنثنى وتنطوى ضمن ما يرى نفسه، مخولة بذلك امكانية علاقة أفقية بين راءٍ ومرئي. فينثنى الخارج الذى هو أبعد وأقصى من كل ما هو خارج، وينطوى ويتضاعف بداخل أعمق من كل ما هو داخلى يسمح وحده بإمكان العلاقة المتفرعة عن الداخلى والخارجي. حتى إنّ هذه الثنية أو الانطواء هو ما يحدد الجسد بعيداً عن الجسم نفسه وعن موضوعاته. ومجمل القول، لقد تجاوز

قصدية الموجود نفسها فى اتجاه ثنية الوجود، فى اتجاه الوجود كثنية. أما جون بول سارتر فلم يبرح القصدية مكتفيا بإحداث ثقوب فى الموجود دون أن يبلغ ثنية الوجود. تتم القصدية داخل فضاء اقليدي. وأقام فوكو رؤية وجودية تنثنى دوما فى موجود يرى نفسه فى بعد غير بعد النظرة وموضوعاتها. ويبدو أساس تجاوز الميتافيزيقا الصريح هو «جوهر الظاهرة» (١٦٩).

من هنا انتقد فوكو المركزية الأوروبية. فليست الشروط على الإطلاق أعم من المشروط. فقيمتها تكمن فى تفردها التاريخى الخاص. وليست سمتها هى السمة القطعية أو السمة اليقينية، بل هى السمة الإشكالية. فهى لا تتغير تغيرا تاريخياً، بل تتغير برفقة التاريخ وتصاحبه، بوصفها شروط. وتقدم الحقيقة الكيفية التى يطرح بها المشكل ضمن تشكيلة تاريخية بعينها. ولا يشير ضمير المتكلم إلى شيء كلي، بل إلى جملة من المواقع الفردية. وتشغلها أفعال غير مبنية للمعلوم. ولا تستند إلى فاعل. فهى مبنية للمجهول، نحو، يتحدث، يرى، يصطدم المرء ،يحيا المرء، وأى حل كيفما كان لا يمكن نقله والقفز به من عصر إلى عصر آخر مع ما يقع من تداخل بين حقول إشكالية يبعث «معطيات» مشكل قديم من جديد.

ثمة يونانى كان لا زال راقداً فى أعماق منهجية إدوارد سعيد، مع انحيازه المطلق لشرق غير شرق الاستشراق. فقد كان إدوارد سعيد «وثائقيا» (١٧٠)، نحا نحو ميشال فوكو قائلا إنّ الاستشراق كان «مكتبة أو سجل حفظ (أرشيفا) من المعلومات المشتركة، وفى بعض جوانبها، المتلكة بصورة جماعية» (١٧١)، ومن هنا كان الاستشراق استعماريا. وكان إدوارد سعيد خرائطيا (١٧٢)، نحا نحو ميشال فوكو فى وصف الاستشراق بصفة «الحقل الجغرافي» (١٧٣) وصفة «الفضاء المغلق» (١٧٤)، ذلك أن الجغرافيا كانت «الأساس المادى للمعرفة بالشرق، وقد قامت جميع خصائص الشرق المميزة الكامنة واللامتغيرة على جغرافيته وتجذرت فيها. وهكذا، فمن جهة أولى، غذى الشرق الجغرافى سكانه، وضمن خصائصهم، وحدد خصوصيتهم، ومن جهة أخرى، استجدى الشرق الجغرافى اهتمام الغرب حتى حين كان الشرق شرقا والغرب غربا- بواحدة من هذه المفارقات الضدية التى تتكشف عنها فى كثير من الأحيان المعرفة المنظمة.» (١٧٥) وروى إدوارد سعيد ثنايا «القشرة» (١٧٦) الاستشراقية وتعاريجها، لكن من دون ديالكتيك تحول الخارج والداخل معا.

١ - ١٤- مشكلة خارج الاستشراق وداخله :

حاول مؤلف كتاب «الاستشراق»، أن يبيّن أن الثقافة الغربية اكتسبت المزيد من القوة ووضوح الهوية بوضع نفسها في موضع التضاد مع الشرق باعتباره ذاتا بديلة، لكن هل أفلت نقاد الاستشراق من الدوران في الدائرة نفسها، أي دائرة استبدال ذات بذات أخرى من دون الخروج على مسألة الذات كما حددتها المثالية الألمانية الكلاسية ؟

منذ العام ١٩٤٥، لم يعد الحقل هو الذي يستعصي على الاستشراق وحسب، بل البشر أيضا، البشر الذين كانوا بالأمس موضوعا للدرس، وحاولوا أن يصبحوا «ذواتا أسيادا» . وقد مثلت المرحلة الكلاسيكية المرحلة المتقدمة من مراحل تطور تمثل الذات في الفكر الفلسفي الألماني الحديث. وتميزت هذه المرحلة بأنها كانت مرحلة الكمال والاتزان، حيث تم تثبيت المنهج الذي يحُقق أعلى درجة من التوافق بين العناصر البنائية والعناصر الزخرفية في هيكل الذات. بعبارة أخري، أقل تعقيدا، فإن الشرق الذي تجلى في «استشراق»، سعيد، كان نظاما من «الصور»، أي كان نظاما من التقابل بين الذات والموضوع، حين «وضع» (١٧٧) الأنا «مقابله» (١٧٨)، أي حين وضع الأنا مقابلا لنفسه.

ولابد هنا من استعادة التفريق الذي أقامه العالم الألماني

المعاصر جوتلوب فريجه [١٧٩] (١٨٤٨-١٩٢٥)، بين «المعنى» و«الإحالة» [١٨٠]. كانت هذه القسمة الثنائية محور المؤتمر الدولى الثالث لجمعية علم المدلول العالمية بين الحادى عشر والثالث عشر من شهر ديسمبر من العام ١٩٩٨ فى جامعة ليبزيج بألمانيا. فرَق جوتلوب فريجه بين الموضوعية أو الفكر الموضوعي، «المعنى» و«الإحالة»، الذى هو شرط الحقيقة العلمية، من جهة، وما نسميه «التمثيل» [١٨١]، أيّ «الأفكار» أو «الذاتية»، من جهة أخرى. فالتمثيل الذاتى يقترن بمتغيرات فردية أو بمواقف معينة بينما يمكن البحث فى المدلول الموضوعي. ثم جرى استعمال مصطلح «نقد التمثيل» بشكل متزايد فى تيار ما سمى باسم «ما بعد الحداثة» لتحدّى الفروض التقليدية العديدة. انتقد إدوارد سعيد، «الاستشراق» بوصفه حالة مرفوضة من الحالات الخاصة التى يتجلى فيها «التمثيل». وبيّن ميشال فوكو «حدود التمثيل» [١٨٢]. واستعرض جاك ديريدا «مسرح القسوة وانغلاق التمثيل» [١٨٣]. وانتقد مارتن هيدجر التمثيل فى محاضرته عن زمن «صور» [١٨٤] العالم التى ألقاها فى يوم ٩ يونيو من العام ١٩٣٨ تحت عنوان «أساس صورة العالم الحديثة من خلال الميتافيزيقا». وقد كانت المحاضرة الأخيرة فى سلسلة من المحاضرات التى نظمتها جمعية علوم الفن

والطبيعة والطب فى فرايبورج-ان-بريسجاو، بألمانيا. وكانت المحاضرات تدور على أسس صورة العالم الحديثة [١٨٥]. ودعا جيل دولوز إلى الخروج من التمثيل-«التوسط» [١٨٦] الفكرى التقليدى إلى «العلامات المباشرة»[١٨٧]، وابتكار الذبذبات الجديدة، والدوران، والجاذبية، والرقص أو القفز إلى الروح [١٨٨] مباشرة [١٨٩]. فالتمثيل أحادى المنطق. أما العلامات المباشرة فهى من صنع المفكر-المخرج المسرحى أو المخرج المسرحي-المفكر. فالعلامة أو المصورة أو الممثلة [١٩٠] هى شئ ما ينوب لشخص ما عن شئ ما من وجهة ما وبصفة ما. فالمصورة توجه لشخص ما، بمعنى أن المصورة تخلق فى عقل ذلك الشخص علامة معادلة، أو ربما، علامة أكثر تطوراً، وهذه العلامة التى تخلقها سماها تشارلز سوندرس بيرس باسم «مفسرة» [١٩١] للعلامة الأولي. إنّ العلامة تنوب عن شئ ما وهذا الشيء هو موضوعاتها[١٩٢]. وهى لا تنوب عن تلك الموضوعة من كل الوجهات، بل تنوب عنها بالعودة إلى نوع من الفكرة التى سماها تشارلز س. بيرس باسم «ركيزة» [١٩٣] المصورة. وهنا تستعيد «الفكرة» [١٩٤] شيئًا من المفهوم الأفلاطونى [١٩٥]. وعنى تشارلز س. بيرس أن الفكرة تجرى بنفس المعنى الوارد فى تعبير : يلمس الرجل فكرة رجل آخر، أو عندما يقال : «استعاد» [١٩٦] الرجل فى

ذهنه [١٩٧] ما كان يفكر فيه في وقت سابق[١٩٨]، أى أنه استرجع الفكرة نفسها[١٩٩]، أو عندما يقال : استمر [٢٠٠] الرجل يفكر بشيء ما، ولو لعشر ثانية، وذلك باعتبار فكره مستمراً فى مطابقتها لنفسه [٢٠١] فى تلك الفترة الزمنية، بمعنى أنّ لفكره محتوىً مماثلا[٢٠٢]، حيث تتردد فى فكره الفكرة نفسها، ولا ينتقل فى كل لحظة إلى فكرة جديدة [٢٠٣]. وقد ورد هذا التعريف للعلامة أو المصورة أو الممثلة فى «تصنيف العلامات»، لتشارلز س. بيرس[٢٠٤].

من هنا تسلك الكتابة الاستشراقية طريقا واحدا، من المؤلف الغربى إلى الجمهور الشرقي. ويقف الجمهور الشرقى فى موقع الضعف. فالتمثيل هو النتاج الرئيسى للخارجية التى سبق أن أشرنا إليها من قبل. فقد سبق أن قلنا إنّ إدوارد سعيد قد حلم أن يكون جليا أن اهتمامه بالسلطة لم يقتض تحليلا لما هو خفى فى نص الاستشراق، بل اقتضى بالحرى تحليلا لسطح النص، لخارجيته، بالنسبة لما يصفه. فالاستشراق نهض على مقدمة الخارجية الأساسية، أيّ على حقيقة أنّ المستشرق يستنطق الشرق، ويصف الشرق، ويبين أسراره ومبهماته للغرب ومن أجله. بعبارة أخرى، يقيم المستشرق خارج نطاق الشرق الوجودى والمعنوي. والنتاج الرئيسى لهذه الخارجية هو التمثيل، ذلك أنّ الشرق يتحول

من آخرية نائية إلى شخصيات مألوفة نسبيا. واقترح إدوارد سعيد العودة إلى الفنانين بعد الحداثيين الذين التزموا استراتيجيات نقد التمثيل. إنّ خارجية التمثيل محكومة دوما بنسخة معدلة ما من فرضية أن الشرق يعجز عن تمثيل نفسه بنفسه، كما سبق أن عبر ماركس. ولا ينشر الإنشاء الثقافى والتبادل الثقافى «الحقيقة» إنما «الصور».

١ -١٥- مفهوم معارضة أوروبا :

حين كان لغير الأوروبي، عامة، أن يعارض أوروبا، فإنما كان يلجأ إلى بعض عناصرها لينقد بها العناصر الأخرى. حين كان للمسلم الليبرالي، عامة، أن يعارض الفاشية أو النازية الأوروبية، فإنما كان يلجأ إلى بعض عناصر الديمقراطية الغربية لينقد بها العناصر الفاشية أو النازية الأخرى. وحين كان للسلفى عامة، أن بين عظمة تاريخ العرب والإسلام، فإنما كان يلجأ إلى بعض مؤلفات المستشرقين لينقد بها العناصر الاستشراقية الأخرى. وهكذا فعبد الله العروي، وأنور عبد الملك، وهشام جعيط، وإدوارد سعيد، ومحمد أركون، وهشام شرابي، إذ ينتقدون المستشرقين يصدرون، عن وعى أو لا وعي، عن الانتماء إلى منهجية العلم الغربى وروحه. فليس صحيحا أنّ العرب لا يطبقون أبدا طرائق التحليل الاستشراق ية. لذا سمى البعض طه حسين

باسم «المستشرق العربي» (٢٠٥)، مع أنّ عبد الرحمن بدوى برهن برهانا تاريخيا مهما مفصلاً على أنّ دراسة طه حسين حول صحة الشعر الجاهلى هى دراسة سبق أن قام بها علماء الأدب واللغة القدماء منذ القرن الثانى للهجرة، عامة، وفى القرنين الثالث والرابع، على وجه الخصوص.

رأى أنور عبد الملك، بوضوح، ومن دون أى مواربة، إلى أى حدّ كان الارتباط وثيقا بين سلطوية الأقليات المالكة، التى فضحها كارل ماركس وفريدريش انجلز، والمركزية البشرية، التى انتقدها سيجموند فرويد، من جهة، وبين المركزية الأوروبية، فى ميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية، لا سيما تلك التى تتصل اتصالا مباشرا بالشعوب غير الأوروبية، من جهة أخرى. مع ذلك نهض النقد العربى المعاصر فى سياق سيطرة مسألة معرفة الآخر على اهتمام العقول الغربية منذ الربع الثانى من القرن العشرين إلى الآن، ردا على التيارات الأنانية (٢٠٦) التى كانت قد سيطرت على مدى قرون عدة على الثقافة الغربية. وكان الغرب ينطلق من الوعى المنغلق على نفسه. وقد كان ذلك لكى يعرف الآخر فى وقت لاحق. وصار هناك أسلوبان، إما أسلوب الانفعال مع الآخر، التعاطف مع الآخر، التعاطف الثقافى، أو الاستشعار. وقد ركز إدوارد سعيد على الاستشراق الإنجليزى والفرنسى دون

الاستشراق الألماني، مع إنهما نهلا جميعا من الاستشراق الألماني، فهو الأخطر في العصر الحديث. على أية حال، فضل باش الكلام على التعاطف الرمزي، وهو نوع من التواصل بين حياة الوجدان للأنا والآخر والتبادل الحساس بين الأنا والآخر، وهو نوع مما سماه الكاتب اللاتيني القديم، ب. أوفيديوس ناسو(٢٠٧) في كتاب «التحولات» بتناسخ الأرواح: «من الأعالى هناك، سأرى إلى البشر يشردون على غير هدي، دون أن يقودهم العقل، أشدد عزمهم فلا يرتجفون خوفا من الموت، عارضا أمامهم مجرى الأقدار : أيها النوع الإنساني، أنت يا من يشله الخوف من أن يجمده الموت، لماذا تخشى الجحيم، وظلماتها، وهى اسم بلا مسمي، مادة للشعر، ومخاطر عالم خيالي؟ تأكدوا أن الأجسام التى أتلفتها نار المحرقة، أو صيرها الزمن غبارا، لا تعود قادرة على الإحساس بأيّ ألم. أما الأرواح فغير خاضعة للموت، وعندما تهجر مقامها الأول، تظل حية فى مقامات جديدة، وتواصل الإقامة فيها منذ أن تدخل إليها. كل شيء يتغير، ولا شيء يفني. يطوف النسم الحي، يذهب هنا وهناك، ويحل كما يشاء فى مخلوقات كثيرة تنوعا واختلافا. من أجسام الحيوانات، ينتقل إلى أجسام البشر، ومن أجسام، هؤلاء إلى أجسام تلك، ولا يموت أبدا. الشمع الطيع الذى يتلقى من النحات

بصمات جديدة، فلا يبقى أبداً كما كان، ويتحول شكله باستمرار، يظل هو هو الشمع ذاته.» (٢٠٨) وأما أسلوب التماهى المرتبك مع الآخر، فأمره مختلف. فى الحالين لا يبلغ الأنا الواقع الحقيقى للآخرين ومقاومتهم لأفعال الأنا التى كان بعض مفكرى القرن التاسع عشر الميلادى قد شعر بها شعورا قويا. أما ماكس شلر فإنه حين شدد على تفرد معرفة الآخر وعلى تعادلها أو تفوقها على معرفة الأنا، وحين شدد على اندماج معرفة الآخر فى الواقع الاجتماعي، إنما شق طريقا جديدة، لكنه سرعان ما حصر الطريق الجديدة فى المودة والمحبة وفى الحدْس والإدراك المباشر والرؤيا الفنية.

وتجاهل إدوارد سعيد معا، التنوع البالغ للآخر والأنا، فى الواقع الاجتماعي. قد يكون الآخر هوالأخ أوالغريب أو الشريك أو المنافس أو الصديق أو العدو أو الرفيق...كذلك قد يجمع بين مزايا متعارضة. من هنا قد يكون إدراك الآخر إدراكا عقلانيا، وقد يكون انفعاليا، وقد يكون إراديا، وقد يكون سياسيا، وقد يكون ثقافيا... لكن خلط إدوارد سعيد بين الحدس الفنى ومعرفة الآخر، بين الإدراك المباشر والمعرفة المنهجية بالآخر، بين الشعور بالآخر وحقيقة الآخر، بين الإحساس بالآخر والإدراك السطحى للآخر، بين التعاطف مع الآخر وبين استعماره. فبين الإدراك ومعرفة الآخر، علاقة

تكاملية أو تفاضلية، فيها الائتلاف والاختلاف، بين الأنا والآخر، بين نحن وهم، بدرجات اندماج متباينة فى المجتمعات الإنسانية المختلفة والفئات الاجتماعية المتباينة والمجتمعات السياسية المختلفة. إن معرفة الآخر تقوم على أداء أدوار مختلفة، وتبديلها. فيضع الذات نفسه فى موضع الآخرين. وربما يكون هذا التبديل للأدوار وراء علامات الآخر.

١ - ١٦- مسألة الأصول (٢٠٩) :

نهض نقد سعيد للاستشراق فى السياق نفسه الذى تم فيه الاستغناء فى الغرب عن مسألة الأصالة، على وجه الخصوص، أيّ، فى سياق زوال مسألة الأصل. لم تعد هناك من حاجة لإحالة الآيات إلى ذات أو فكرة أو آيات «مُحْكَمَاتٌ»، ولا إرجاعها إلى ذات متعالية تحدد شروط إمكانها، أو اعتبارها من إبداع أنا يتلفظ بها للمرة الأولى أو يستعيدها، أو القول بأنها تعكس روح العصر، تحتفظ بها وتنشرها وتعيد تقطيعها. إذن انتقد سعيد الغرب فى السياق نفسه الذى تم فيه الاستغناء عن مسألة الأصالة. لذلك يحتمل نقد سعيد البعد الأصولي، كما يتعارض معه. إنّ النزعة الجَوْهرية (٢١٠) أيّ القول بأسبقية الجواهر، وبمعنى آخر، القول بالهويّات «الحقيقية»، الثابتة، الدائمة، التى تقع «وراء» المظاهر، بدلا من الهويّات المؤقتة، المتغيرة، والتجليات المعيّنة

للجواهر، قد أصابت الاستشراق (٢١١) كما أصابت نقاده. إنّ مفهوم القانون المقدس والإلهي، والثابت، الذى لا يتغير، والذى يخص بطبيعة الحال، ممارسة الحكومة وعملها بكل صيغها وأشكالها، ومفهوم الكفاءات اللازمة لتأويل القانون المقدس والشرع الإلهى بالذات، ومفهوم السيادة العليا، التى تستلزم الطاعة، كل هذه المفاهيم قد استخدمت بطريقة تجمد الفكر وتسجنه فى نوع من فلسفة الماهية والجوهرية، واللاهوت العَقَدي، التى ورّثتنا إياها المدرسية الإسلامية. فإنّ محاولات «جَوْهَرَة» (٢١٢) الحاجات والأفكار الفعلية للناس فى الدراسة ما بعد الحداثة الجديدة للواقع الاجتماعي، باعتباره «عالما من العلامات المتحولة» ينتسب إلى المنهجيات الغربية الحديثة. إن الجوهرة هى حركة التأصيل التى يقوم بها السكان الأصليون، والتى تؤكد على وضعيتها المحلية، ومناوأتها لعلم الاجتماع الغربي، وما تنطوى عليه من نقائص. ففى حالة العالم العربي، اقترح كتّاب مختلفون استراتيجيات إقليمية يسعون من خلالها إلى تأصيل العلوم الاجتماعية. إنّ هذه المحاولات لم تسفر عن بديل للمنهجية الأوروبية. إن الأنثروبولوچيا الوطنية أو الأنثروبولوچيا القومية، التى كانت نتاجًا لأزمة إشكالية التحرر من الاستعمار، ومساءلة الفروض المعرفية، التى يقوم عليها هذا العلم، تخلق اليوم رد فعل

نقيضًا. إن هذا الاتجاه لم يفلح حتى الآن فى إنتاج بديل أصلى متميز، ذلك أنه ارتبط ارتباطًا وثيقًا بالتحليل المعرفي، والمنهجي، والسياسى/الأيديولوچى لعلم الاجتماع الغربي. إن من اتبع نهج «التأصيل» غالبًا ما استبدلوا بالتحليل المعرفى التحليل السياسي. وهكذا استبعد العلم الغربى برمته، وحلت المصادر العربية الإسلامية محله. إن منطق التأصيل يقع فى فخ الكوكبية الثقافية التى يناهضها. فالزعم بالأصالة الثقافية والعلمية فى التراث الوطني، القومي، الديني، هو فى نفسه نتاج للحداثة، فقد ينطوى رفض الحداثة والبحث عن بدائل فى التراث على معرفة بالثقافة الحديثة، والمشاركة فيها. إننا نعيش اليوم فى عالم كوكبي، تشكلت فيه البُنى وتحولت فيه القيم «التقليدية». إن مفارقة العلمانية [٢١٣] الغربية التى ظهرت إلى الوجود بفعل الأصولية الدينية لا تعنى أن الدلالات المسيحية المصاحبة/الإيحائية هى دلالات كونية. فقد أدت المواجهة المسيحية/الإسلامية إلى نفى الآخر على نحو متبادل، وانطوت عملية النفى تلك على آليات جوهرة الماضى المتخيل.

ولا تقل الأصالة باعتبارها عودة إلى التراث، حداثة [٢١٤] عن الحداثة نفسها. وكل ما تؤدى إليه هو «أسْطَرة» [٢١٥] الماضي. وفى هذا السياق لابد أن نستوعب أنّ مفهوم إدوارد

سعيد عن اقتران المعرفة والقوة، والذى تمخض عن نتائج عدمية، لابد أن نعيد تقويم مفهوم إدوارد سعيد عن المعرفة والقوة. إنّ الجوهرة الأكثر شيوعا هى جوهرة أفلاطون، ذلك المذهب الذى سبق أن قال بالأنماط الكلية، ونظرية أرسطوطاليس المتفردة فى أن الأشياء من صنف معيّن تختص بخاصية مشتركة واحدة. إن الاستشراق ، فى نظام إدوارد سعيد المعرفي، هو المعادل الشرقى لتجريد الاستشراق البريطاني-الفرنسى الكلاسي، للشرق. على صعيد طرح المسألة، صعيد المسألة، كان الاستشراق قد اعتبر الشرق والشرقيين موضوعا للدراسة، ورسم الشرق والشرقيين بالغيرية، شأنه شأن كل ما هو آخر، سواء أكان ذاتا أم موضوعا، لكنه مرسوم بغيرية تكوينية جوهرية. ووصف موضوع الدراسة هذا، كما يليق به، بأنه سلبي، لا يسهم فى الأمور، وانطوى على ذاتية تاريخية معدومة النشاط، والاستقلال، والسيادة. كان كائنا مغتربا منفصلا عن نفسه.

وليس من شك فى أنّ إدوارد سعيد انتقد المركزية الإثنية الغربية، وميل بعض الغربيين لرؤية مجموعتهم العرقية كمعيار وكلّ الآخرين كهامش على متن الغرب الأوروبي-الأمريكي، والاتجاه نحو رؤية اللغة الأوروبية والثقافة الأوروبية والتاريخ

الأوروبى كمعيار، واللغات والثقافات والتواريخ الأخرى جميعا كلغات وثقافات وتواريخ هامشية، وهى شكوى متكرّرة فى الفكر الغربى والعربى المعاصرين. إنّ من يدّعون لا موضوعية وصف الأعراق البشرية، تمثيلا لا حصرا، هم فى الحقيقة يدافعون عن المصلحة الضيقة للهيمنة الغربية البيضاء المقنّعة بأقنعة الموضوعية. ومن البين تماما أنه فى تلك السُنة الأولى من تأريخ الفنّ فى الكتب الدراسية ككتاب جانسون فى «تأريخ الفنّ»، وكتاب «الفنّ خلال العصور» لجاردنر، من البين تماما الانحياز لأوروبا عموما، على الرغم من محاولات جريئة أخيرة لتضمين أكبر للمادّة غير الغربية. لكن إذا كان يصح القول بأن المستشرق الأنجلو- فرنسى الحديث، فى ذروة الازدهار، حين فكر حول النحو العربي، تمثيلا لا حصرا، أو الديانة الهندية، تمثيلا لا حصرا، تخيل أنه يقرر كلاما حول الشرق بأكمله، ملخصا إياه، بذلك، فإن إدوارد سعيد ارتكب الخطأ الجوهرى نفسه. وقد قالت الحكماء : «الفاضلُ من عُدّت سَقَطاتُه. وليتنا أدركنا بعضَ صوابهم، أو كنّا مما يميز خطأهم». وحين درس إدوارد سعيد دراسته المنفصلة لنتفة من مادة استشراقية غربية، أكد، بالقدر نفسه، بطريقة الخلاصة، الماهية الغربية العميقة للمادة والصورة. من هنا لم يقدم إدوارد سعيد أكثر من صورة وجهيّة «للبُنى

النمطية»، التي شكلت ميدان الاستشراق الأنجلو-فرنسي الحديث. وقد طبق، من هذه الزاوية، منهجيات النقد النموذجي، لدى الطبيب النفساني السويسري كارل جوستاف يونج. ويتلخص منهج كارل يونج في المبادئ التي يقرها علم النفس التحليلي، وهذه المبادئ تتفق مع الآراء الفرويدية في بعض الأمور وتختلف عنها في أمور أخري. فهي تتفق معها على القول بأن اللاشعور هو منبع الإبداع الفني، لكنها تختلف عنها في الحديث عن التضاد الشعوري. فعلى حين أن اللاشعور مكتسب شخصي عند فرويد نراه يتألف من قسمين عند يونج، أحدهما لاشعوري، والآخر فطري جمعي، انتقل بالوراثة إلى الشخص، حاملا آثار خبرات الأسلاف، وهذا هو القسم الجمعي. كذلك يونج وجد مظاهر اللاشعور الجمعي واضحة في الأحلام وعند الذهانيين، ووجد مثل هذه المظاهر في بعض الأعمال الفنية، فاستنتج أن اللاشعور الجمعي هوالأساس الجوهري في الإبداع والأعمال. واستعار إدوارد سعيد من يونج إذاً دور العقل الباطن الجمعي في تحديد السلوك الثقافي. يشارك كلّ شخص في اثنين من الأبعاد الروحية، واحد شخصي، وآخر يفترض اشتراك «ثوابت روحية» [٢١٦] مع آخرين. وتؤكد كتابة يونج العملية، على أية حال، على سيادة الثوابت الروحية، في أغلب الأحيان، هذين البعدين.

إنه استكشاف لدور «النماذج الأصلية» فى توليد المعني. يُطلق على المكونات البنائية للاشعور الجمعى أسماء مختلفة، منها : الأنماط الأولية، أو الأنماط المسيطرة، أو الصور الأولية البدائية أو الصور الأسطورية أو أنماط السلوك. والنمط شكل فكرى مشاع وعام يشمل قدرا كبيرا من الانفعال. وهذا الشكل الفكرى يخلق صورا أو رؤي، تشابه فى حياة اليقظة السوية بعض جوانب الموقف الشعوري. فالنمط الأولى للأم، تمثيلا لا حصرا، ينتج صورة لشخص الأم تتعين إذ ذاك بالأم الحقيقية. استعار إدوارد سعيد مصطلح «الأنماط الأولية» من تحليل يونج. وهى الفرضية القائلة بالصور الكونية، متعدية الثقافات، ومتعدية التواريخ كافة. جرَد إدوارد سعيد الغرب كما سبق أن جرَد المستشرقون الشرق، تجريد لقاء تجريد.

ورجّح جاك بيرك، إذاً، أنّ لويس ماسينيون نفسه قد سجل «نهاية الاستشراق»، بالمعنى نفسه الذى سجل به ج. ف. ف. هيجل «نهاية الفلسفة» (٢١٧). فمع أنّ الاستشراق الغربى يدرس الشرق، فإنه ينحو نحو الآنثروبولوجيا المقارنة التى تزن بين المآل، والمصائر، والأقدار (٢١٨). صار الاستشراق نوعا أو فرعا من فروع علم آخر، هو علم أنثروبولوجيا الدلالة. وصار ما يسمى باسم «الاستشراق» نوعًا أو فرعًا من فروع

علم آخر، هو «علم الاجتماع الجديد». على هذا النحو مات الاستشراق. لذلك جاء عنوان الكتاب على النحو التالى : «ما بعد الاستشراق». وسبق أن أعلنت جماعة من المؤتمرين فى المؤتمر التاسع والعشرين الدولى للمستشرقين أنّ الأزمة سياسية وقد وقعت نتيجة تغير علاقات القوى على المستوى الدولى وتطور نضال الشعوب فى آسيا فى سبيل تحررها. وتقرر فى المؤتمر التاسع والعشرين الدولى للمستشرقين أن يطلق على المؤتمر الثلاثين فى مكسيكو فى العام ١٩٧٨، «للاستشراق» اسم «مؤتمر العلوم الإنسانية فى آسيا وأفريقيا الشمالية». وسبق أن أوردنا فى موضع سابق [٢١٩]، أنّ رشدى راشد، رائد العلوم العربية المصرى المعاصر، هدم الرؤية الأنثروبولوجية-اللاهوتية-المدرسية-الحديثة، فى التأريخ للرياضيات العربية وفلسفتها. ذلك أن رشدى راشد ذكَرنا بأنّ ذلك العهد الذى طال واعتبر الإنسان الأوروبى فيه نفسه مركزا لاهوتياً للكون قد انقضى. ومن هنا رفض التضاد أو الثنائية بين نوعين من الشعوب : نوع يزعم أن له قابلية ومؤهلات خاصة للعلم، ونوع لا علم له ولا مؤهلات طبيعية [٢٢٠]. فهى ثنائيات تعيد صياغة الثنائيات التى مضى عهدها : الخير والشر، الصح والخطأ، الداخل والخارج، الإيجاب والسلب، القبيح والجميل، العمودى والأفقي. فمفهوم

ثنائية الشر المطلق، من جهة، والخير المطلق، من جهة أخري، أو مفهوم ثنائية الباطل المطلق، من جهة، والحق المطلق، من جهة أخري، أو مفهوم ثنائية القبح المطلق، من جهة، والجمال المطلق، من جهة أخري، هو جوهر «درجة الصفر فى التفكير» ، وهى درجة الصفر التى تقف خلف الإرهاب السياسى باسم الدين والإرهاب الدينى باسم الديمقراطية، ذلك أن الإرهاب، يصدر عن تجريد المبادئ من واقعها.

إنّ الطبعة الثانية من ترجمة الراحل جاك بيرك للقرآن صدرت بباريس بفرنسا[٢٢١]، من دون مقدمة الإمام الراحل جاد الحق. وصدرت بعد رحيل الاثنين معا وطوى معهما السبب. لكن الطبعة الثانية من محاولة جاك بيرك شهدت تصويبا للأخطاء التى رأى هو أنه وقع فيها فى الطبعة الأولي، شاكرا الشيخ الأستاذ الدكتور محمود عزب من جامعة الأزهر على ما تفضل وأدلى به من ملاحظات قيمة ساعدته على تصويب ترجمته الأولى ودراسته الملحقة. وإذا صح أن جاك بيرك قد وقع فى بعض الأخطاء، وهو الأمر الذى يقرره كاتب هذه السطور من دون أى حرج، بل بالعكس، فإنَّ ما يصح أيضا هو أن محمد رجب البيومى وقع فى بعض الأخطاء فيما كان يصوب أخطاء جاك بيرك. ولا عيب فى ذلك، كما أسلفت من قبل مرات عدة، فمعيار العلم

وتطوره هو قابلية العلم للتكذيب، بل لكى تتصف اللغة الطبيعية سواء كانت عربية أو غير ذلك، بالصفة العلمية، فلا بد لها أن تصارع الملاحظات المحتملة أو التقارير المعقولة أو تحتمل التضاد النظري. وما يميز العلم عن غيره من فروع المعرفة البشرية هو قابلية العلم المستمرة للتكذيب والتجريب والمراجعة والتصويب والنقد والتصحيف والتحريف والتخطئة.

١ -١٧- تحريف جاك بيرك :

أصدر الإمام الراحل الشيخ جاد الحق على جاد الحق، إذاً، قراره رقم ٢٠٤ لسنة ١٩٩٥ بتشكيل لجنة متخصصة من مصطفى محمد الشكعة الأستاذ بكلية الآداب جامعة عين شمس وعميدها السابق، ومحمد بدر أستاذ فلسفة القانون وتاريخه ورئيس القسم، كلية الحقوق جامعة عين شمس، وزينب عبد العزيز الأستاذة بجامعة المنوفية، ومحمد مهنا المدرس بكلية الشريعة، جامعة الأزهر الشريف، والسفير أحمد يس خليل مساعد وزير الخارجية المصرية السابق. وحدد عمل اللجنة فى مهمتين أساسيتين هما : ترجمة الدراسة التى ألحقها جاك بيرك بترجمته للقرآن الكريم، وحصر الأخطاء التى جاءت بترجمة جاك بيرك ووضع بيان بها. وقد قدمت اللجنة العلمية عدة أوراق من القطع الكبير خاصة بالأخطاء التى اقترفها جاك بيرك فى ترجمة الآيات

القرآنية إلى اللغة الفرنسية. كما قدمت ثانيًا أوراقًا أخرى تتعلق بالانطباع الذى خرجت به اللجنة بعد دراستها للترجمة، والمتمثلة فى جهل المترجم باللغة العربية، وعدم فهمه للنص القرآني، وعدم الدقة العلمية، ثم قدمت ثالثًا ترجمة أمينة لدراسة جاك بيرك، وقعت فى أربع وتسعين ورقة من القطع الكبير. وقد قارن محمد رجب البيومى هذه الترجمة بترجمة كاتب هذه السطور فى مجلة «القاهرة»، فوجد التوافق فى المعانى واضحًا، حتى يكاد يكون تامًا، إلا ما لابد منه من اختلاف بعض الصيغ الأسلوبية نظرًا لوجود الترادف فى اللغة العربية على نحو مستفيض. غير أن من يطلع بدقة على الترجمتين - ترجمة اللجنة وترجمة كاتب هذه السطور- سيكتشف فارقا كبيرا يتجاوز حدود الفارق الأسلوبى إلى الفارق فى الرؤية والمنهج. واللجنة فى ملاحظاتها العلمية على ترجمة جاك بيرك للقرآن أبانت أنّ جاك بيرك جاهل باللغة العربية، متعمد للإساءة إلى الإسلام، ويفتقد للأمانة العلمية، والأدب الخلقى الذى يجب أن يتحلى به من يتناول النص القرآني، وهولا يملك القدرة على ما تصدى له من عمل شاق لأمور :

١ - جهل جاك بيرك باللغة العربية.

٢ - عدم فهمه للنص فى أسلوبه المطرد.

٣ - عدم الأمانة العلمية بتشويه النقل عن القدامى للوصول إلى نتائج زائفة.

٤ - ترجمة محرفة لا تستقيم.

٥ - استخدام عبارات للدلالة على القرآن تنطق بالاستخفاف.

٦ - التجني على الذات الإلهية بإظهارها في صورة مرعبة.

٧ - قوله إن جمع القرآن قد تم تحريفه عند نزوله وعند جمعه وفي القراءات وفي الترتيل.

٨ - قوله إن القرآن ذو طابع بشرى يوحي بأنه من صنع الرسول، وقد تأثر بالشعر الجاهلي والفكر اليوناني.

٩ - قوله إن القرآن شعر قديم وهو لون من ألوان الشعر الحر الحديث.

١٠ - قوله إن سور القرآن وتقسيمه مما يكتنفه الغموض.

١١ - انتقاده للحديث والسُنة .

١٢ - اتهام علماء الإسلام بالقصور والتحيز.

١٣ - نفيه وجود شريعة بالقرآن.

١٤ - فصل الدين عن الدنيا.

١٥ – غموض الإسلام وإبهامه، وهو بشكله الحالى لا يقدر أن يتوافق على النحو المطلوب.

ونشرت صحيفة «الدستور» أن السيدة زينب عبد العزيز أستاذة اللغة الفرنسية وآدابها بجامعة المنوفية– وهى من أعضاء اللجنة – قد أصدرت كتابًا بعنوان «ترجمات القرآن إلى أين ؟ وجهان لجاك بيرك»، حيث عرضت لنماذج لترجمات جاك بيرك المغلوطة، من وجهة نظرها[٢٢٢]. وفى المقال نفسه بصحيفة الدستور ما أفاد أن جاك بيرك ووجه بأخطائه وأعلن على لسان بعض تلاميذه أنه يأسف لما صدر عنه عفواً. وقد كان فى مؤتمر عام بجامعة القاهرة فى العام ١٩٩٢ أقامته تحت عنوان «نحو مؤتمر حضاري» . وأثار محمد رجب البيومى إذاً مجموعة من الأسئلة أكثر مما أجاب : لماذا لم تقم اللجنة بالرد الشامل؟ كيف قدمت مجلة القاهرة هذا الثناء الحافل، وما بال الذين قالوا إن جاك بيرك خدم الحقائق القرآنية خدمة رائعة حين ترجمها ترجمة صادقة؟ وتذكر أنه قرأ من قبل لتلاميذ جاك بيرك كثيراً مما ردده عن تدوين الآيات عند النزول وعند الجمع النهائى فى عهد عثمان، كما قرأ كثيرًا مما ردده حول القراءات، وبشرية القرآن، والشذوذ اللغوى، و«الشذوذ النحوى» فى الأسلوب.

١ – ١٨– مسار جاك بيرك :

لم تبخل مجلة «القاهرة» فى حينه أن تعرف بجاك بيرك، فقدمت ما سمّته «بلمحات» عن حياة جاك بيرك قالت فيها : ولد جاك بيرك فى الجزائر فى العام ١٩١٠ ودرس فى السوربون، ثم عمل بعد ذلك فى المغرب، وقد لاحظ الصلة الوثيقة التى تربط بين الفرنسيين، والعرب فى منطقة حوض البحر الأبيض المتوسط، وكان لأدائه الخدمة العسكرية الفضل فى الاطلاع على الجانب الآخر من الحياة فى المغرب مما أفاده كثيراً فى دراسته علم الاجتماع، وتعد رسالته التى تناول فيها الأسس الاجتماعية فى أطلس العليا خطوة مهمة بالنسبة إلى التطور الفكرى فى مجال الدراسات الشرقية، فقد اتبع فيها منهجًا واضحًا. وتوصل إلى نتائج ذات أثر فعال ليس على الدارسين والباحثين، ولكن على عامة الشعب، إذ بدأت أوروبا كلها تهتم بشئون العرب وحياتهم. وقد غادر بيرك المغرب متوجهًا إلى القاهرة فى شهر أغسطس من العام ١٩٢٥، ثم إلى لبنان، وفى العام ١٩٦٥ سافر إلى فرنسا حيث قام بتدريس التاريخ الاجتماعى للإسلام المعاصر زهاء ربع قرن من الزمان. وقد نجح جاك بيرك فى خلق جيل جديد يعنى بالدراسات الشرقية والمغربية والعربية والإسلامية، وقد واصل عمله فى الكتابة والسفر والمراسلة دون كلل أو ملل، فى الوقت نفسه الذى كان يقوم فيه بترجمة معانى القرآن.

١- ١٩- ظاهرة الغموض :

يُقال غمض للأمر الخفي والمعتاص. وقال جاك بيرك إنّ «العروبة هى الكيان، بل هى الرمز». فإنّ ما يضع العرب فى موضع الغموض هو الاختلاف بين ماضى العروبة المجيد وحاضرها المتكرر. واعترف جاك بيرك بأن لمحاولته منطقا غامضا. تصطاد الكلمة المعنى، من دون أن تتبين مبناه، فكأنها الصنارة التى يرمى بها الصياد فى المجهول ساعيا إلى «معنى» يأتيه من أعماق المجهول على سؤاله. آن الشعر الجديد يتسم فى معظمه، على وجه الخصوص فى أروع نماذجه، بالغموض. وقرن جاك بيرك بين الإسلام والعلمانية، وهو الاقتران المعروف فى مصر منذ فترة ليست بالقصيرة. ولبيان قوله استعاد جاك بيرك عبارة لويس ماسينيون التى تقول عن الإسلام انه يقرر : «الحكم الديني- العلماني». وهو المعنى نفسه الذى كان القرن التاسع عشر الميلادى الأوروبى قد بشَر به تحت عنوان «التقنية العلمية الخاصة»، و«اليوتوبيا السان-سيمونية» و«التجديد العلمى لشباب البشرية» و«الديانات التقنية أو العلمانية». وهو المعنى نفسه الذى كان اجناس جولدتسيهر(٢٢٣) قد أشار اليه من قبل (٢٢٤). ولويس ماسينيون، كما هو معروف، صاحب الرسالة الرئيسية عن «آلام الحلاج» . وناقش لويس ماسينيون هذه الرسالة

الرئيسية، من جهة، والرسالة التكميلية عن «محاولة عن مصادر المعجم التقنى للصوفية العربية»، من جهة أخرى، فى العام ١٩٢٢ فى باريس فى فرنسا فى جامعة السوربون.

ومع أنّ لويس ماسينيون اعتبر الإسلام رفضا منتظما للتجسد المسيحي، واعتبر تجربة الحلاج صياغة إسلامية لشخصية المسيح، «فآلام الحلاج» هى الرسالة التى ترجم عبد الرحمن بدوى بعضا منها مع التعديلات والزيادات التى تفضل لويس ماسينيون فقدمها لبدوى بمناسبة ترجمة بدوى لدراسة لويس ماسينيون عن «سلمان الفارسى والبواكير الروحية للإسلام فى إيران» (٢٢٥)، و«دراسة عن المنحنى الشخصى لحياة : حالة الحلاج، الشهيد الصوفى فى الإسلام» (٢٢٦)، باحثا آنذاك عن لُب الحياة الروحية فى الإسلام كما عاشها سلمان الفارسى والحلاج وغيرهما من الصوفيين الذين كتبوا سورة التوتر الحى بعيدا من المعنى الظاهر للنص. ورسالة لويس ماسينيون التأسيسية هى الرسالة التى ترجم «على شريعتي» (٢٢٧) منها «سلمان الفارسى والبواكير الروحية للإسلام فى ايران» إلى اللغة الفارسية.

وكان العقل العربى يبحث آنذاك عن المعنى الصوفى «الباطني» (٢٢٨) الشائك، الزاخر، المتناقض. وكان ذلك المعنى

الصوفى العربي، لدى عبد الرحمن بدوي، المعادل التراثي، لديه، لما سماه باسم «الفلسفة الوجودية» الغربية المعاصرة، من دون أن يفلح تماما فى الجمع بين الصوفية العربية والوجودية الغربية، وقد صرح هو نفسه بذلك منذ الستينيات من القرن العشرين. وكان ذلك المعنى الصوفى العربي، لدى على شريعتي، المعادل السياسي، لديه، لما سماه باسم «إسلام المستضعفين» المعاصر، من بعد تسمية ماكس فيبر (٢٢٩) (١٨٦٤-١٩٢٠) للماركسية باسم «إسلام الأزمنة الحديثة» (٢٣٠). والجدير بالذكر أنّ على شريعتى وإدوارد سعيد وهشام جعيط وغيرهم من نقاد الاستشراق قد تأثروا، بنحو أو آخر، بفرانتز فانون (٢٣١) . وكان ذلك المعنى الصوفى العربي، لدى جاك بيرك، المعادل الغربي، لديه، لما سماه باسم «رمز العروبة». وكان ذلك المعنى الصوفى العربي، لدى نصر حامد أبو زيد، المعادل الاجتماعي، لديه، لما سماه باسم «كلام ابن عربي»(٢٣٢).

فكل دين فى محتواه رمز ينشيء أبعاداً لامتناهية من التفسير، قد تتناقض فيما بينها، وقد تتماثل، وقد تختلف، وقد تتقاطع، وقد تتوازى. والدين الذى يقدم نفسه بوصفه شرعا واضحا كامل الأجزاء صريحا فى تفاصيله كافة قد حل للناس كل ما فيه من مضمون على مر الأجيال والأزمان،

هو دين كتب بنفسه حروف جموده الفكرى [٢٣٣]. فى مقابل ذلك، كلما تعددت التفاسير لهذا الرمز وبلغ التعدد، كان ذلك علامة من علامات التجدد. وقد ذكر الجرجانى أنّ البعض يتوهم وضع ألباب الألفاظ على المجاز وكأنها على الحقيقة، فيشوه المعنى. ولهذا دعا الراحل عبد الرحمن بدوي، فى مرحلته الأولى المبكرة، والمفكرة اليمنية الراحلة، أبكار السقاف، فى كتابها الرائد عن «الحلاج أو صوت الضمير»، وعلى شريعتي، فى فكره ودوره فى نهوض الحركة الإسلامية الايرانية، ونصر حامد أبو زيد، وجاك بيرك ولويس ماسينيون وهنرى كوربان وباول كراوس، مع الفروق التفصيلية، التقنية، بينهم جميعا، إلى دراسة النزعات المتناقضة، بحثا عن ثراء روحى يتجاوز العقل الفلسفى الآرسطى المألوف.

١- ٢٠- دعوة القرآن للتفكير :

كان بحث جاك بيرك، من جهة أخرى، فى «السكساوا، بحوث حول البنى الاجتماعية للأطلس الأعلى الغربى»، قد مثل متن رسالة دكتوراه الدولة فى الآداب - كلية الآداب جامعة باريس، صدرت بباريس فى صورة كتاب، عن دار المنشورات الجامعية ضمن سلسلة «مكتبة علم الاجتماع المعاصر» عام ١٩٤٥ . وقرر جاك بيرك أن العرب ما زالوا يحددون هويتهم بالنسبة للغرب، أى بعلاقتهم مع الغرب، وهى علاقة ذات

وجـــهين، «تـآلف» Affinité و«نزاع» Altercation (٢٣٤). ففى القرن الثانى الهجري، استوعب العرب الثقافة اليونانية بوجـه خـاص. ونهـضت اليـوم الثـقافـة العـربيـة من عناصـر مستمدة من المجتمعات بعد الصناعية. فـأصبـحت لا تعنى الخصوصية الاستقرار فى شكل موروث من أشكال الهوية، كـمـا صـــارت لا تعنى الأصـــالة المحـــافظة إنما صـــارت الخصوصية والأصالة تعنيان الانطلاق نحو أسس أخرى. قرر جـاك بيـرك مـا رآه يندرج تحت عنوان «من البـلاغـة إلى إعـادات القـراءة الجـديد» فـى مـصـر المعـاصـرة نفسـهـا، أى البـحث فـي مــصـــر عن إجــابـات على أســئلة الإنســـان المعاصر(٢٣٥).

صـارت مصـر منذ دخلها العرب مركزا من مراكز الثقافة الإسـلامية والعربية، وقـامت بمهمتـها فى النهوض بمـختلف العلوم العـربيـة والإسـلامـيـة، وفى المحـافظة عليـهـا حـتى اسـتطاعت مـصـر فى العصـور الوسطى أن تتـولى حمل لواء الثقـافة العـربية والإسـلامـية، وكانت تشـاركها فى ذلك بلاد الشـام التى كانت فى وحدة مع مصـر. وكان جاك برك يقول إن مـصـر صـارت منذ دخلتـهـا الحـداثة مـركـزا من مـراكـز التـجديد الإسـلامى والعـربي، وقـامت بمهمتـها فـى التـجديد بمختلف العلوم العربية والإسلامية، وقد نجد فى عدة أعمال

معاصرة هذا البحث عن قيم الحداثة من الكتاب نفسه، وقد بحث عن قيم الحداثة، أى عن قيم العلم والعقل التاريخى والاشتراكية والرأسمالية، وغيرها من المذاهب السياسية الحديثة. وقد دار المؤتمر التاريخى الأول حول الحضارة العربية بين الأصالة والتجديد فى ١٠-١٦ مارس من العام ١٩٧٥ فى بيروت.

ثم أشار جاك بيرك إلى إعادة قراءة القرآن، التى خلت، من وجهة نظره، من المسلمات السابقة والأوليات المعدة سلفا إعدادا عقديا أو مذهبيا أو غير ذلك، وبحثت عن التوافق مع العصر. وهو لم يقصد تحليل النص إنما ابتغى التحليل المباشر له، من خلال مفهوم الذكر والذكرى، بالمعنى الحقيقى للكلمتين، لا بالمعنى المجازي. فالنص يقول : «واذكروا ما فيه». وقال أبو اسحق إنّ ذلك معناه «ادرسوا ما فيه». إنه نوع من التدبر أو تأمل النص. دبر الأمر وتدبره، أى نظر فى عاقبته، واستدبره : رأى فى عاقبته ما لم ير فى صدره؛ وعرف الأمر تدبرا أيّ بآخره. والتدبر فى النص هو التفكير فيه. إنّ القرآن ينعى على التقليد، ويحث على النظر والتفكير كما يظهر من كثير من آياته، لهذا، كان لابد للمسلمين من أن يمعنوا النظر فى القرآن نفسه من جميع نواحيه. وقد حدث فى آخر أيام الصحابة، ما سمى باسم «بدعة» القول بالقدر

على أيدى «معبد الجهنى» وآخرون [٢٣٦]. وكان ذلك «النظر فى النص» يتمثل فى العصـــر الحديث، فى تفسيـر محمد عبده [٢٣٧] . وكان ذلك «التفكير فى النص» يتمثل، كذلك، فى بحث مصطفى محمود فى «القرآن، محاولة للفهم العصري».
ومع حدود بحث مصطفى محمود فى «القرآن، محاولة للفهم العصري»، التى بيّن عاطف أحمد بعضا منها فى حينه فى كتابه عن «نقد الفهم العصرى للقرآن» [٢٣٨]، كان بحث مصطفى محمود فى «القرآن، محاولة للفهم العصري» تطويرا لمحاولة «حياة محمد» لمحمد حسين هيكل[٢٣٩]، و«على هامش السيرة» لطه حسين [٢٤٠]، و«كما تحدث القرآن» [٢٤١] لخالد محمد خالد، وموسوعة أحمد أمين عن ظهر الإسلام، وضحى الإسلام، وفجر الإسلام [٢٤٢]، و«عبقريات» عباس محمود العقاد الثماني؛ عبقرية محمد وعبقرية الصديق وعبقرية عمر وعبقرية الإمام على وعبقرية خالد وعبقرية المسيح وعبقرية أبو الأنبياء الخليل ابراهيم و«عبقرية جيتي» [٢٤٣]، وأمين الخولى [٢٤٤]، ومحمد أحمد خلف الله، وغيرهم، فى ميدان «التفكير فى النص».

وقد استن طه حسين سُنة إعادة قراءة القرآن فى محاضراته بكلية الآداب عندما قدّم للطلاب بعض النماذج وأخذ يعرضها على ميزان النقد الأدبى وأخذ يقول فيها

بالضعف والقوة وأخذ يقارن بين القرآن المنزَل فى مكة والقرآن المنزل فى المدينة ويفرق بينهما. وهذا كله ثابت فى محاضر جلسات مجلس النواب المصري، ١٩٢٩-١٩٣٠ . ونشر محمود المنجورى بعضا من هذه الفصول فى مجلة «الحديث» التى كانت تصدر فى حلب فى العام ,١٩٢٨ وكان طه حسين يستهدف من وراء ذلك، عدا تصوراته فى كتابه التاريخى «فى الشعر الجاهلي» (٢٤٥)، البحث فى ظاهرة أخرى فى الفكر المصرى الحديث.

وأثار كتاب «فى الشعر الجاهلي» عام ١٩٢٦ مسألة تاريخية معروفة. هذه الضجة اتصلت بالمشاعر الدينية، من جهة، وبالصراع الحزبي، من جهة أخرى. وكانت نقطة الخلاف فيه أنه ألقى على طلبة الجامعة. والجامعة آنذاك حديثة العهد. لم يمض عليها أكثر من عامين منذ ضمتها الحكومة اليها. كما كان صدى كتاب «الخلافة وأصول الحكم» (٢٤٦) الذى أصدره على عبد الرازق لم يزل ماثلاً فى الأذهان. والكاتبان متصلان بحزب الأحرار الدستوريين وصحيفة «السياسة» التى كانت وقتها تجمع الكتّاب المجددين الذين يثيرون المعارك حول التجديد، ويصطدمون بعلماء الأزهر والكتاب المحافظين. لذلك قامت معركة فكرية كبرى حول الشعر الجاهلي، نشرت فصول فى الصحف

وصدرت مؤلفات فى الرد على كتاب «فى الشعر الجاهلي»، بأقلام محمد فريد وجدى (١٨٧٥-١٩٥٤) [٢٤٧]، أحد أساتذة محمد رجب البيومي، ومحمد لطفى جمعة، والأمير شكيب أرسلان (٢٤٨) (١٨٦٩-١٩٤٦)، ومحمد أحمد الغمراوى، ويوسف الدجوى، وعبد المتعال الصعيدى، ومحمد عبد المطلب، وعبد ربه مفتاح، ومصطفى صادق الرافعي[٢٤٩].

وكانت سنوات القاهرة بالنسبة إلى محمد رجب البيومى وسيلة للتعرف إلى أدباء كبار سمع عنهم، ومن أبرزهم محمد فريد وجدى ومحمد الخضر حسين، وأحمد حسن الزيات وأحمد أمين ومحمود تيمور. قال محمد فريد وجدى له : «الصامتون كثير. لقد كان الشيخ محمد بخيت المطيعى بعد اعتزاله الإفتاء الرسمى لبلوغ المعاس يتلقى الرسائل من شتى بلاد الإسلام فيجيب عنها على الفور، ويرسلها بالبريد ، خاصة بالمستفتى، وبعض الإجابات تصل إلى سبع صفحات فأكثر إذا أتيح لى أن أطلع على إحداها حين اختلف بعض العلماء فى مسألة «التشريع»، واستند كاتب ما إلى فتوى الشيخ التى أرسلها إليه فى خطاب خاص، وعرضها على ا ولو جمعت فتاوى الشيخ على مدى عشرين عاماً بعد المعاش لبلغت عدة أجزاء ! ولن يضيع ثوابها عند الله ! كان حديث الرجل يملأ نفسي. وأنا أذكره الآن حين أرى من يتخاصمون

على مكافأة جلسة رسمية لم يقولوا فيها شيئًا ولكنهم حضروا، فلابد من أن تملأ الاستمارات !!»

وقد جرى مجرى طه حسين كثيرون فى مقدمتهم زكى مبارك فى كتابه عن «النثر الفني»، حين بحث فى أوائل السور. فمن المعروف أن من أعوص المسائل التى يصادفها الباحث فى القرآن هو فهم معانى الحروف الواردة فى أوائل السور(٢٥٠). فهى من المتشابه، والمختار فيها أيضاً أنها من الأسرار. فلكل كتاب سر، وسر القرآن هو فواتح السور. وأخرج وقيل فى «كهيعص» : كاف هاد أمين عالم صادق. أخرج ابن أبى حاتم عن عكرمة فى قوله كهيعص قال: يقول أنا الكبير أنا الهادى على أمين صادق. وأخرج عن محمد بن كعب فى قوله طه قال: الطاء من ذى الطول. وأخرج عنه أيضاً فى قوله طسم قال: الطاء من ذى الطول والسين من القدوس والميم من الرحمن. وأخرج عن سعيد بن جبير فى قوله حم قال: حاء اشتقت من الرحمن وميم اشتقت من الرحيم. وأخرج عن محمد بن كعب فى قوله حم عسق قال: والحاء والميم من الرحمن والعين من العليم والسين من القدوس والقاف من القاهر. وأخرج عن مجاهد قال: فواتح السور كلها هجاء مقطوع. وأخرج عن سالم بن عبد الله قال ألم وحم ون ونحوها اسم الله مقطعة. وأخرج عن السدى قال: فواتح

السور أسماء من أسماء الرب جل جلاله فرقت فى القرآن. وحكى الكرمانى فى قوله ق إنّه حرف من اسمه قادر وقاهر. وحكى غيره فى قوله ن إنّه مفتاح اسمه تعالى نور وناصر. وهذه الأقوال كلها راجعة إلى قول واحد وهو أنها حروف مقطعة كل حرف منها مأخوذ من اسم من أسمائه تعالى والاكتفاء ببعض الكلمة معهود فى العربية. قال الشاعر:

قلت لها قفى فقالت ق

أيّ وقفت. وقال

بالخير خيران وإن شرافاً   لا أريد الشـــر إلا أن تا

أراد: وإن شراً فشر وإلا أن تشاء. وقال:

ناداهم ألا الحموا ألا تا   قالوا جميعاص كلهم ألافا

أراد: ألا تركبون ألا اركبوا وهذا القول اختاره الزجاج. وقال العرب: تنطق بالحرف الواحد تدل على الكلمة التى هو منها. وقيل إنها الاسم الأعظم إلا أنا لا نعرف تأليفه منا كذا نقله ابن عطية. وأخرج ابن جرير بسند صحيح عن ابن مسعود قال: هو اسم الله الأعظم. وأخرج ابن أبى حاتم من طريق السدى أنه بلغه عن ابن عباس قال ألم وطسم وص وأشباهها قسم أقسم الله به وهو من أسماء الله وهذا يصلح أن يكون قولاً ثالثاً: أى أنها برمتها أسماء الله ويصلح إن

يكون من القول الأول ومن الثاني. وعلى الأول مشى ابن عطية وغيره ويؤيده ما أخرجه ابن ماجه في تفسيره من طريق نافع عن أبى نعيم القارى عن فاطمة بنت على بن أبى طالب أنها سمعت على بن أبى طالب يقول: يا كهيعص اغفر لي. وما أخرجه ابن أبى حاتم عن الربيع بن أنس فى قوله كهيعص قال: يا من يجير ولا يجار عليه. وأخرج عن أشهب قال: سألت مالك بن أنس أينبغى لأحد أن يتسمى باسم (يس) قال: ما أراه ينبغى لقول الله يس والقرآن الحكيم يقول هذا اسم تسميت به، وقيل هى أسماء للقرآن «كالفرقان» و«الذكر».

• وقد رد محمد أحمد الغمراوى على محاولة زكى مبارك فى مجلة «الرسالة» سنة ١٩٤٤، آخذا على زكى مبارك أنه يبحث فى «الأصول». وقد ظلت هذه الظاهرة متصلة فى الفكر المصرى الحديث. فصدر كتاب «الذكر الحكيم» لكامل حسين وحقق شوقى ضيف «كتاب السبعة فى القراءات» لابن مجاهد، فضلا عن بحث بنت الشاطئ (٢٥١) فى «القرآن وقضايا الإنسان» (٢٥٢)، ومصطفى محمد الشكعة، أستاذ الأدب العربى والحضارة الإسلامية بكلية الآداب جامعة عين شمس وعميدها السابق، والذى كان ضمن اللجنة التى تشكلت بأمر الإمام الراحل الشيخ جاد الحق على جاد الحق،

بقراره رقم ٢٠٤ لسنة ١٩٩٥، للنظر في ترجمة جاك بيرك ودراسته. لذلك كله لا بد من إعادة قراءة تاريخ تفسير القرآن في مصر الحديثة، لفهم التاريخ من جديد، ولفهم التفسير من زاوية أخرى، ولفهم القرآن من جهة مغايرة، ولفهم مصر[٢٥٣] نفسها من منظور آخر.

١- ٢١- الإسلام لقاء العصر-العصر لقاء الإسلام :

لم يكتب الباحثون المحدثون، من محمد حسين هيكل إلى الآن، تفسيرا بقدر ما خلفوا مشروع «البحث عن المنهج» في التفسير والتأويل[٢٥٤]. لذلك قال محمد أركون بصراحة إنّ أحد ميادين تطبيق هذا المسار الذى اختاره هو دراسة القرآن. ولكنها دراسة بمثابة إعادة قراءة تستند على التجارب الثقافية التى صاغها الفكر الإسلامى على قاعدة القرآن فى المرحلة الكلاسية، وعلى تطبيق المسلمين الحالى للنص القرآنى فى المجتمعات الإسلامية المختلفة، فى آن واحد. وهو استعمال مغاير لما كان عند المفكرين القدامى. وبالطبع فإن المسلمين أحسوا أنهم يعيدون إحياء القول القرآني، فهم يعيشون بالقول القرآني، ولكن يغيب المسعى الثقافى المناسب. أنهم يعيشون القرآن بنحو مكثف، لأن القرآن يشغل وظيفة نفسية مهمة يقينية، ولكن من دون حياة قرآنية ثقافية، كما عاش الفقهاء والفلاسفة فى المرحلة الكلاسية من تطور تاريخ الإسلام. إن هذا ما سمَاه محمد أركون باسم «إعادة قراءة

القرآن» [٢٥٥]. وهى التسمية نفسها التى أوردها جاك بيرك. وذكر محمد أركون، من جهته، المهام العاجلة التى تقتضيها «إعادة قراءة القرآن»:

١ – إعادة كتابة تاريخ تكوين النص القرآنى بشكل جديد تماما، أى نقد الرواية المعتمدة للتكوين التى رسخها التراث المنقول نقداً جذرياً. ويقضى ذلك بالعودة إلى المخطوطات التاريخية الشيعية والخارجية والسنية. فنجتنب الحذف الدينى لطرف لقاء طرف آخر. المهم عندئذ هو تحقيق المخطوطات تحقيقا علميا.

٢ – دراسة مسألة إعادة قراءة هذه المخطوطات، ومحاولة البحث عن المخطوطات الأخرى كمخطوطات البحر الميت الحديثة، تمثيلا لا حصرا.

٣ – سبر المكتبات الخاصة عند دروز سوريا أو إسماعيلية الهند أو زيدية اليمن أو علوية المغرب.

٤ – دراسة الطابع المجازى للقرآن.

٥ – إعادة قراءة علامات النص القرآنى ولغته.

وهنا لا بد من طرح الأسئلة : إلى أى مدى مثلت إعادة قراءة القرآن قطيعة معرفية عن المنهجية الاستشراقية السائدة ؟ إلى أى مدى أبقى الباحث فى أسلوبه فى إعادة قراءة القرآن، على صيغة معينة من صيغ الاستشراق ؟ ألا

يمثل قول عبد القاهر أن من عادة البعض ممن يتعاطوا التفسير بغير علم، أن يتوهموا ألباب الألفاظ الموضوعة على المجاز والتمثيل أنها على الحقيقة، فيفسدوا المعنى، جزءا لا ينفصل من الفكر الغربى المعاصر؟ كيف يستقيم عدم المسّ بالتجربة الروحية الكبرى للإسلام مع فكرة إعادة قراءة القرآن؟ ألا يستعيد تكرير إعادة قراءة القرآن القطيعة الأفلاطونية الكلاسية المعروفة بين الواقع والمثال، بين الوحى والتاريخ ؟ ألا يستعيد تكرير إعادة قراءة القرآن المفهوم الإسلامى التكرارى الذى لا يزال يسود منذ نحو عشرة قرون؟ ألا يستعيد تكرير إعادة قراءة القرآن ذلك التراث من العقائد والممارسات والاستدلالات والمقالات المدرسية المتكررة؟ ألم تكن إعادة قراءة القرآن هى الفعل المؤسس للإسلام نفسه منذ البداية الأولى له ؟

كان النبى قد تكلم خلال عشرين عاماً بطريقتين مختلفتين متمايزتين، حسب الرواية المعتمدة لطريقة تكوين سور القرآن فى مصحف. فى الحالة الأولى كان يتكلم بصفته مبعوثاً من قبل الله ومحملاً بمهمة عاجلة ونتج عن ذلك القرآن. وأما فى الحالة الثانية فقد تكلم بصفته الشخصية كقائد ملهم مما أنتج ما يسمى بالحديث النبوى الذى ينطوى على تعاليم. عندما ينقل محمد سورة قرآنية فإنه عندئذ ليس إلا أداة بحتة

للتوصيل والنقل دون أى تدخل شخصى. إنه فقط يتلفظ بكلام الله. وهو إذاً الناطق بالوحيّ فى اللغة العربية. كان هناك شهود وصحابة يحيطون به أثناء ذلك، وقد حفظوا عن ظهر قلب السور واحدة تلو الأخرى. فإن بعض السور كان قد سجل كتابة فوراً على جلود الحيوانات وأوراق النخيل أو العظام المسطحة، الخ... واستمر هذا العمل عشرين عاماً. وكان طبيعياً، بعد وفاة النبى، أن تطرح مسألة جمع هذه السور فى كل متكامل. ذلك أن زمن الفتح قد ابتدأ وأصبح الصحابة يتبعثرون فى الأمصار. فكر الخليفة الأول أبو بكر بتجميع أكبر عدد من السور وكتابتها من أجل حفظها، وتم بذلك تشكيل أول مصحف، وقد وضع هذا المصحف عند عائشة بنت أبى بكر وزوجة النبى. هذه السور القرآنية سوف تستخدم مباشرة بصيغ جدالية هدفها الصراع على السلطة السياسية. هذا ما يمكن أن نستشفه مما تسرب من التراث المنقول على الرغم من الرقابة الصارمة التى أحيط بها هذا التراث. وراح الخليفة الثالث عثمان [٢٥٦] يتخذ قراراً نهائياً بتجميع مختلف الأجزاء المكتوبة سابقاً والشهادات الشفهية التى أمكن التقاطها من أفواه الصحابة الأول. أدى هذا إلى التجميع عام ٦٥٦م إلى تشكيل نص متكامل فرض نهائياً بصفته المصحف الحقيقى لكل كلام الله كما كان قد أوحى

إلى محمد. رفض الخلفاء اللاحقون كل الشهادات الأخرى التى تريد تأكيد نفسها، مما أدى إلى امتناع أيّ تعديل ممكن لنص عثمان.

تلك هيّ رواية التراث. هذه هى الرواية التى تمثل الموقف الإسلامى العام اليوم. فالوحيّ كان قد نقل بصدق وإخلاص كامل ثم حفظ كتابة فى المصحف المشكل زمن عثمان، أيّ خمسة وعشرين عاماً بعد وفاة النبى. هذه هى المقولة المعتمدة. فهذا الإجماع (٢٥٧) قوى لدرجة أن من يتصدى له فسوف يعرض نفسه لعقاب الجسم الاجتماعى بأسره. هنا تكمن المسألة: كيف تشتغل آلية مجتمع بأسره؟

وبالإمكان الإشارة إلى المشكلات التى تعيشها المجتمعات الإسلامية لقاء الغرب منذ أكثر من قرن من الزمن. لكن هذه الحالة قد تحولت كما تعلمون إلى نوع من التسويغ. يمثل الإسلام فى هذه الحالة نوعاً من «الملجأ» والملاذ للمجتمعات الإسلامية التى تريد أن تحتفظ بهويتها فى مواجهة الغرب الحديث، الجبار تكنولوجيا وحضارياً. إذا ما فقد المسلمون ملجأ كهذا، فلن يعود هناك أى تحريض مثير لحماس الجماهير والجسم الاجتماعى ككل. لهذا السبب نجد المثقفين المسلمين يمارسون الرقابة على أنفسهم ويمتنعون عن الخوض فى هذه المسائل الحساسة التى يعتبرونها سابقة لأوانها.

إنهم يعتقدون أن معالجة تاريخية - نقدية كالتى نقوم بها تخلخل التضامن المجتمعي وتهزه، مما يؤدى إلى ردة فعل من قبل هذا المجتمع الذى سيرد بعنف على كل محاولة من هذا النوع. هذه هى الحالة التى نعيشها اليوم. إنها، كما تلاحظون، مؤسفة، لكنها فى الوقت نفسه مفهومة. لكن ينبغى ألا يفهم من كل ما قاله محمد أركون من قبل أنه لم تقع أية معارضة داخلية فى الإسلام كتلك التى وقعت فى أوروبا منذ عصر النهضة. فالقرون الهجرية الأولى كانت قد شهدت معارضات، واحتجاجات، بلغت مسألة تكوين النص القرآني. وأمكن محمد أركون أن يضرب مثلاً على ذلك اثنين من القضاة اللذين أدانتهما السلطة العباسية فى القرن الرابع الهجرى لأنهما أعادا قراءة النص. وأشار محمد أركون أيضاً إلى الحركة الفلسفية النقدية، وإلى الحركات الموصوفة بالزندقة التى كانت السلطة المعتمدة تراقبها بحذر وتصفيها جسدياً إذا لزم الأمر، كما كانت تفعل الكنيسة المسيحية فى معارضيها فى الفترة نفسها. راحت حركات الاحتجاج هذه، بدءاً من القرن الثانى عشر الميلادي، تختنق وتضمحل تدريجياً فى أرض الإسلام، واختفت نهائياً فيما بعد، ولابد من تحليل أرضية المجتمعات الإسلامية، وبدأ التغير من القرن الثانى عشر الميلادي:

تحويل الخطوط التجارية والاقتصادية الكبرى عن منطقة الإسلام المتوسطى، وذلك بسبب الحروب (٢٥٨) الاستعمارية الغربية. ازدادت هذه الحالة خطورة فيما بعد. ظاهرة المغول والترك اللذان يمثلان إسلاماً بدوياً راح يضغط بشدة على إسلام مدنى وصل إلى حد الاستقراطية. عندئذ اهتزت سلطة الخليفة. هكذا استيقظ فجأة العالم الريفى البدوى الذى كان مستعبداً ومتجاهلاً، لكى يعود إلى قيمه العتيقة الحية دائماً والسابقة زمنياً على الإسلام. هكذا بدأت العودة من القرن الثانى عشر إلى الإسلام الريفى الذى لا يتيح المجال لطرح أية مسألة من هذا النوع. نهضت هذه المسألة منذ فترة قريبة. يعود ذلك إلى انتشار التعليم وذهاب آلاف الشباب إلى الجامعات. هؤلاء الشباب الذين يتعلمون ويبحثون ويطرحون الأسئلة ويواجهون جميع المسائل التى طرحت وعيشت فى القرون الهجرية الأربعة الأولى. لكنهم عندما يبحثون عن أجوبة حقيقية على تلك المسائل يصطدمون بفراغ نظرى شامل وعميق. ففى الواقع، لم ينجز أى شئ على هذا المستوى منذ القرن الثانى عشر الميلادى وحتى يومنا هذا. وعندما يريد مسلم معاصر أن يستفسر عن فكرة أو مسألة من هذا النوع فإنه مضطر إلى العودة إلى الكتب التى ألفت فى القرن الثامن الميلادى والقرن التاسع الميلادى (٢٥٩). تلك

هى الحال السائدة الآن. وضمن هذه الظروف رأى محمد أركون ضرورة طرح المسائل الدينية الإسلامية كافة، ورأى ضرورة نقد مفهوم الحداثة قبل الشروع فى تجديد علوم الدين.

ومع الهجوم على طه حسين، منذ شكيب أرسلان فى مقال كتبه من روما[٢٦٠] تحت عنوان «التاريخ لا يكون بالافتراض ولا بالتحكم»، فى صحيفة «كوكب الشرق»، إلا أنّ هناك من دون أدنى شك، درجة محددة من الدرجات العقدية المعينة بداخل مشروع إعادة قراءة القرآن، وإن ارتدى مشروع «إعادة قراءة القرآن» زيّ التجديد الديني، إذ تدل لفظة القراءة على الحفظ والجمع والضم لا على التدبر والتفكر والإدراك والفطنة [٢٦١]. إنّ القراءة أقرب للذاكرة والملكة الحافظة منها للعقل والملكة المفكرة الواعية. القراءة إتباع وتقليد وتكرار واجترار وهذا ناتج عن منشأ كل منهما. قريت الماء فى الحوض أقريه قرياً : جمعته فأنا قار والماء مقري. ولما كانت الناقة تلعب دوراً متميزاً فى معيشة بنى يعرب، فإن الناقة مثل لغوى دارج. وهناك كلمة من الجذر نفسه وهي كلمة القرء وجمعها قروء وقد وردت بـ القرآن : «وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوَءٍ وَلاَ يَحِلّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللّهُ فِى أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقّ بِرَدِّهِنَّ فِى ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوَاْ إِصْلاَحاً وَلَهُنَّ مِثْلُ الّذِى

عَلَيْهِنّ بالْمَعْرُوف وَللرّجَال عَلَيْهِنّ دَرَجَةٌ وَاللّهُ عَزِيزٌ حَكُيمٌ» (سورة البقرة، الآية ٢٢٨). قرأ جمهور الناس «قُرُوءٍ» على وزن فعول، اللام همزة. ويروى عن نافع «قرو» بكسر الواو وشدها من غير همز. وقرأ الحسن «قرء» بفتح القاف وسكون الراء والتنوين. و«قُرُوءٍ» جمع أقرؤ وأقراء، والواحد قرء بضم القاف، كما قال الأصمعي. وقال أبو زيد : «قرء» بفتح القاف، وكلاهما قال أقرأت المرأة إذا حاضت، فهي مقرئ. وأقرأت طهرت. وقال الأخفش: أقرأت المرأة إذا صارت صاحبة حيض، فإذا حاضت قلت: قرأت، بلا ألف. يقال: أقرأت المرأة حيضة أو حيضتين. والقرء: انقطاع الحيض. وقال بعضهم: ما بين الحيضتين وأقرأت حاجتك: دنت، عن الجوهري. وقال أبو عمرو بن العلاء: من العرب من يسمى الحيض قرءا، ومنهم من يسمى الطهر قرءا، ومنهم من يجمعهما جميعا، فيسمى الطهر مع الحيض قرءا، ذكره النحاس. واختلف العلماء فى الإقراء، فقال أهل الكوفة : هى الحيض، وهو قول عمر وعلى وابن مسعود وأبى موسى ومجاهد وقتادة والضحاك وعكرمة والسدي. وقال أهل الحجاز: هى الأطهار، وهو قول عائشة وابن عمر وزيد بن ثابت والزهرى وأبان بن عثمان والشافعي. فمن جعل القرء اسما للحيض سماه بذلك، لاجتماع الدم فى الرحم، ومن جعله اسما للطهر فلاجتماعه فى البدن، والذى يحقق لك هذا

الأصل في القرء الوقت، يقال: هبت الريح لقرئها وقارئها أي لوقتها، قال الشاعر:

كرهت العقر عقر بني شليل إذا هبت لقارئها الرياح

فقيل للحيض: وقت، وللطهر وقت، لأنهما يرجعان لوقت معلوم، وقال الأعشى في «الأطهار»:

أفي كل عام أنت جاشم غزوة تسد لأقصاها عزيم عزائكا
مورثة عزا وفي الحي رفعة لما ضاع فيها من قروء نسائكا

وقال آخر في الحيض:

يا رب ذي ضغن على فارض له قروء كقروء الحائض

يعني أنه طعنه فكان له دم كدم الحائض. وقال قوم: هو مأخوذ من قرء الماء في الحوض. وهو جمعه، ومنه القرآن لاجتماع المعاني. ويقال لاجتماع حروفه، ويقال: ما قرأت الناقة سلى قط، أي لم تجمع في جوفها، وقال عمرو بن كلثوم:

ذراعي عيطل أدماء بكر هجان اللون لم تقرأ جنينا

فكأن الرحم يجمع الدم وقت الحيض، والجسم يجمعه وقت الطهر. قال أبو عمر بن عبدالبر: قول من قال: إن القرء مأخوذ من قولهم: قريت الماء في الحوض ليس بشيء، لأن القرء مهموز وهذا غير مهموز. واسم ذلك الماء قرى[٢٦٢].
وقيل: القرء، الخروج إما من طهر إلى حيض أو من حيض

إلى طهر، وعلى هذا فالقرء الانتقال من الطهر إلى الحيض، ولم يرَ الشافعى الخروج من الحيض إلى الطهر قرءا. وكان يلزم بحكم الاشتقاق أن يكون قرءا، ويكون معنى الآية: «والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء». أى ثلاثة أدوار أو ثلاثة انتقالات، والمطلقة متصفة بحالتين فقط، فتارة تنتقل من طهر إلى حيض، وتارة من حيض إلى طهر فيستقيم معنى الكلام، ودلالته على الطهر والحيض جميعا، فيصير الاسم مشتركا. ويقال: إذا ثبت أن القرء الانتقال فخروجها من طهر إلى حيض غير مراد بالآية أصلا، ولذلك لم يكن الطلاق فى الحيض طلاقا سنيا مأمورا به، وهو الطلاق للعدة، فإن الطلاق للعدة ما كان فى الطهر، وذلك يدل على كون القرء مأخوذا من الانتقال، فإذا كان الطلاق فى الطهر سنيا فتقدير الكلام: فعدتهن ثلاثة انتقالات، فأولها الانتقال من الطهر الذى وقع فيه الطلاق، والذى هو الانتقال من حيض إلى طهر لم يجعل قرءا، لأن اللغة لا تدل عليه، ولكن عرفنا بدليل آخر، إن الله تعالى لم يرد الانتقال من حيض إلى طهر، فإذا خرج أحدهما عن أن يكون مرادا بقى الآخر وهو الانتقال من الطهر إلى الحيض مرادا، فعلى هذا عدتها ثلاثة انتقالات، أولها الطهر، وعلى هذا يمكن استيفاء ثلاثة أقراء كاملة إذا كان الطلاق فى حالة الطهر، ولا يكون ذلك حملا على المجاز بوجه ما. قال الكيا الطبري: وهذا نظر دقيق فى غاية الاتجاه

لمذهب الشافعي، ويمكن أن نذكر فى ذلك سرا لا يبعد فهمه من دقائق حكم الشريعة، وهو أن الانتقال من الطهر إلى الحيض إنما جعل قرءا لدلالته على براءة الرحم، فإن الحامل لا تحيض فى الغالب فبحيضها علم براءة رحمها. والانتقال من حيض إلى طهر بخلافه، فإن الحائض يجوز أن تحبل فى أعقاب حيضها، وإذا تمادى أمد الحمل وقوى الولد انقطع دمها، ولذلك تمتدح العرب بحمل نسائهم فى حالة الطهر، وقد مدحت عائشة رسول الله (صلى الله عليه وسلم) بقول الشاعر:

ومبرأ من كل غبَّر حيضة وفساد مرضعة وداء مغْيَل

يعنى أن أمه لم تحمل به فى بقية حيضها. فهذا ما للعلماء وأهل اللسان فى تأويل القرء. وقالوا: قرأت المرأة إذا حاضت أو طهرت. وقرأت أيضا إذا حملت. واتفقوا على أن القرء الوقت، فإذا قلت: والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة أوقات، صارت الآية مفسرة فى العدد محتملة فى المعدود، فوجب طلب البيان للمعدود من غيرها، فدليل ذلك الآية : «يَاأيها النَّبِيّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنّ لعدّتهنّ وَأَحْصُواْ الْعدّةَ وَاتَّقُواْ اللّهَ رَبّكُمْ لاَ تُخْرِجُوهُنّ من بُيُوتهنّ وَلاَ يَخْرُجْنَ إلاّ أَن يَأْتِينَ بفَاحشَة مّبَيّنَة وَتلْكَ حُدُودُ اللّه وَمَن يَتَعَدّ حُدُودَ اللّه فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لاَ تَدْرِى لَعَلّ اللّهَ يُحْدثُ بَعْدَ ذَلكَ أَمْراً» (سورة

الطلاق، الآية ١). ولا خلاف أنه يؤمر بالطلاق وقت الطهر فيجب أن يكون هو المعتبر فى العدة، فإنه قال: «فطلقوهن» يعنى وقتا تعتد به، ثم قال تعإلى: «وأحصوا العدة». يريد ما تعتد به المطلقة وهو الطهر الذى تطلق فيه، وقال لعمر: «مرة فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر فتلك العدة التى أمر الله أن تطلق لها النساء». أخرجه مسلم وغيره. وهو نص فى أن زمن الطهر هو الذى يسمى عدة، وهو الذى تطلق فيه النساء. ولا خلاف أن من طلق فى حال الحيض لم تعتد بذلك الحيض، ومن طلق فى حال الطهر فإنها تعتد عند الجمهور بذلك الطهر، فكان ذلك أولى. قال أبو بكر بن عبد الرحمن: ما أدركنا أحدا من فقهائنا إلا يقول بقول عائشة فى «أن الأقراء هى الأطهار». فإذا طلق الرجل فى طهر لم يطأ فيه اعتدت بما بقى منه ولو ساعة ولو لحظة، ثم استقبلت طهرا ثانيا بعد حيضة، ثم ثالثا بعد حيضة ثانية، فإذا رأت الدم من الحيضة الثالثة حلت للأزواج وخرجت من العدة. فإن طلق مطلق فى طهر قد مس فيه لزمه الطلاق وقد أساء، واعتدت بما بقى من ذلك الطهر. وقال الزهرى فى امرأة طلقت فى بعض طهرها: إنها تعتد بثلاثة أطهار إلا بقية ذلك الطهر. قال أبو عمر: لا أعلم أحدا ممن قال: الأقراء الأطهار يقول هذا غير ابن شهاب الزهري، فإنه قال: تلغى الطهر الذى طلقت فيه ثم تعتد بثلاثة أطهار، لأن القرآن يقول

«ثلاثة قروء». وقال القرطبى فى تفسيره الآية : فعلى قوله لا تحل المطلقة حتى تدخل فى الحيضة الرابعة، وقول ابن القاسم ومالك وجمهور أصحابه والشافعى وعلماء المدينة: إن المطلقة إذا رأت أول نقطة من الحيضة الثالثة خرجت من العصمة، وهو مذهب زيد بن ثابت وعائشة وابن عمر، وبه قال أحمد بن حنبل [٢٦٣]، وإليه ذهب داود بن على وأصحابه. والحجة على الزهرى أن النبى صلى أذن فى طلاق الطاهر من غير جماع، ولم يقل أول الطهر ولا آخره. وقال أشهب: لا تنقطع العصمة والميراث حتى يتحقق أنه دم حيض، لئلا تكون دفعة دم من غير الحيض. احتج الكوفيون بقول الرسول لفاطمة بنت أبى حبيش حين شكت إليه الدم: «إنما ذلك عرق فانظرى فإذا أتى قرؤك فلا تصلى وإذا مر القرء فتطهرى ثم صلى من القرء إلى القرء». وتقول الآية : «وَاللاَّئى يَئِسْنَ مِنَ الْمحيضِ من نّسَائكُمْ إن ارْتَبْتُمْ فَعدّتُهُنّ ثَلاَثَةُ أشْهُرٍ وَاللاَّتى لَمْ يَحِضْنَ وَأُوْلاَتُ الأحْمَال أجَلُهُنّ أن يَضَعْنَ حَمْلَهُنّ وَمَن يَتّق اللّهَ يَجْعَل لّهُ منْ أمْره يُسْراً» (سورة الطلاق، الآية ٤). فجعل المأيوس منه المحيض، فدل على أنه هو العدة، وجعل العوض منه هو الأشهر إذا كان معدوما. وقال عمر بحضرة الصحابة: «عدة الأمة حيضتان، نصف عدة الحرة، ولو قدرت على أن أجعلها حيضة ونصفا لفعلت»، ولم ينكر عليه أحد. فدل على أنه إجماع منهم، وهو قول عشرة من الصحابة منهم

الخلفاء الأربع، وحسبك ما قالوا! والآية: «والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء» يدل على ذلك، لأن المعنى يتربصن ثلاثة أقراء، يريد كوامل، هذا لا يمكن أن يكون إلا على قولنا بأن الأقراء الحيض، لأن من يقول: إنه الطهر يجوز أن تعتد بطهرين وبعض آخر، لأنه إذا طلق حال الطهر اعتدت عنده ببقية ذلك الطهر قرءا. وعندنا تستأنف من أول الحيض حتى يصدق الاسم، فإذا طلق الرجل المرأة فى طهر لم يطأ فيه استقبلت حيضة ثم حيضة ثم حيضة، فإذا اغتسلت من الثالثة خرجت من العدة. وقال القرطبى أيضا إنّ هذا ترده الآية: «سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُوماً فَتَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَى كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ» (سورة الحاقة، الآية ٧)، فأثبت الهاء فى «وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ»، لأنّ اليوم مذكر وكذلك القرء، فدل على أنه المراد. ووافق أبو حنيفة القرطبى على أنها إذا طلقت حائضا أنها لا تعتد بالحيضة التى طلقت فيها ولا بالطهر الذى بعدها، وإنما تعتد بالحيض الذى بعد الطهر. وعند القرطبى تعتد بالطهر. وقد أجاز أهل اللغة أن يعبروا عن البعض باسم الجميع، كما فى الآية : «الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلاَ رَفَثَ وَلاَ فُسُوقَ وَلاَ جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفْعَلُواْ مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللّهُ وَتَزَوَّدُواْ فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى وَاتَّقُونِ يَا أُوْلِي الأَلْبَابِ» (سورة البقرة، الآية١٩٧). والمراد به شهران وبعض الثالث، فكذلك الآية :

«ثَلاَثَةَ قُرُوءٍ». وقال بعض من يقول بالحيض: إذا طهرت من الثالثة انقضت العدة بعد الغسل وبطلت الرجعة، قال سعيد بن جبير وطاوس وابن شبرمة والأوزاعي. وقال شريك: إذا فرطت المرأة فى الغسل عشرين سنة فلزوجها عليها الرجعة ما لم تغتسل. وروى عن إسحاق بن راهويه أنه قال: «إذا طعنت المرأة فى الحيضة الثالثة بانت وانقطعت رجعة الزوج. إلا أنها لا يحل لها أن تتزوج حتى تغتسل من حيضتها». وروى نحوه عن ابن عباس، وهو قول ضعيف بدليل الآية: «وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ منكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ» (سورة البقرة، الآية ٢٣٤). وأما ما ذكره الشافعى من أن نفس الانتقال من الطهر إلى الحيضة يسمى قرءا ففائدته تقصير العدة على المرأة، وذلك أنه إذا طلق المرأة فى آخر ساعة من طهرها فدخلت فى الحيضة عدته قرءا، وبنفس الانتقال من الطهر الثالث انقطعت العصمة وحلت. واجتمع الجمهور من العلماء على أن عدة الأمة التى تحيض من طلاق زوجها حيضتان. وروى عن ابن سيرين أنه قال: ما أرى عدة الأمة إلا كعدة الحرة، إلا أن تكون مضت فى ذلك سنة: فإن السُنة أحق أن تتبع. وقال الأصم عبدالرحمن بن كيسان وداود بن على وجماعة أهل الظاهر: إن الآيات فى عدة الطلاق والوفاة

بالأشهر والأقراء عامة فى حق الأمة والحرة، فعدة الحرة والأمة سواء. واحتج الجمهور بقوله عليه السلام : «طلاق الأمة تطليقتان وعدتها حيضتان». رواه ابن جريج عن عطاء عن مظاهر بن أسلم عن أبيه عن القاسم بن محمد عن عائشة قالت: قال رسول الله: «طلاق الأمَة تطليقتان وقرؤها حيضتان». فأضاف إليها الطلاق والعدة جميعا، إلا أن مظاهر بن أسلم انفرد بهذا الحديث وهو ضعيف. وروى عن ابن عمر: أيهما رق نقص طلاقه، وقالت به فرقة من العلماء.

وكانت كلمة «إقرأ أول كلمة تلاها محمد من القرآن، «فكان يأتى حراء فيتحدث فيه - وهو التعبد - الليالى ذوات العدد ويتزود ثم يرجع إلى خديجة، فتزود، لمثلها حتى فاجأه الحق وهو فى غار حراء، فجاء الملك فقال: إقرأ، قال رسول الله فقلت ما أنا بقارئ فأخذنى فغطنى [٢٦٤] حتى بلغ منى الجهد ثم أرسلنى فقال: إقرأ فقلت: ما أن بقارئ فأخذنى فغطنى الثالثة حتى بلغ منى الجهد ثم أرسلنى فقال: «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِى خَلَقَ» ، (سورة العلق، الآية ١) حتى بلغ «عَلَّمَ الإنسانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» (سورة العلق، الآية ٥) فرجع بها ترجف بوادره حتى دخل على خديجة..«. سورة العلق أول ما نزل من القرآن، فى قول معظم المفسرين. نزل بها جبريل على النبى وهو قائم على حراء، فعلّمه خمس آيات من هذه

السورة. وقيل إن أول ما نزل «يَا أيها المُدَّثِّرُ» (سورة المدثر، الآية١). وقيل انّ فاتحة الكتاب هى أول ما نزل. وقال على بن أبى طالب: أول ما نزل من القرآن «قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلاَّ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئاً وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَلاَ تَقْتُلُواْ أَوْلاَدَكُمْ مِّنْ إِمْلاَقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَاهُمْ وَلاَ تَقْرَبُواْ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِى حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (سورة الأنعام، الآية ١٥١). وقالت عائشة أنّ أول ما بدئ به رسول اللّه (صلى الله عليه وسلم) الرؤيا الصادقة. فجاءه الملك. فقال: «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِى خَلَقَ» (سورة العلق، الآية ١)، «خَلَقَ الإنسان مِنْ عَلَقٍ» (سورة العلق، الآية ٢) «اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأكْرَمُ» (سورة العلق، الآية ٣) «الَّذِى عَلَّمَ بِالْقَلَم» (سورة العلق، الآية ٤) «عَلَّمَ الإنسان مَا لَمْ يَعْلَمْ» (سورة العلق، الآية ٥) «كَلاَّ إِنَّ الإنسان لَيَطْغَىَ» (سورة العلق، الآية ٦) «أَن رَّآهُ اسْتَغْنَىَ» (سورة العلق، الآية ٧) «إِنَّ إلى رَبِّكَ الرُّجْعَىَ» (سورة العلق، الآية ٨) «أَرَأَيْتَ الَّذِى يَنْهَىَ» (سورة العلق، الآية ٩) «عَبْداً إِذَا صَلَّىَ» (سورة العلق، الآية ١٠) «أَرَأَيْتَ إِن كَانَ عَلَىَ الْهُدَىَ» (سورة العلق، الآية ١١) «أَوْ أَمَرَ بِالتَّقْوَىَ» (سورة العلق، الآية ١٢) «أَرَأَيْتَ إِن كَذَّبَ وَتَوَلَّىَ» (سورة العلق، الآية ١٣) «أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرَىَ» (سورة العلق، الآية ١٤) «كَلاَّ لَئِن لَّمْ يَنتَهِ لَنَسْفَعاً بِالنَّاصِيَةِ» (سورة العلق، الآية ١٥)

«نَاصِيَـةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَـةٍ» (سـورة العلق، الآية ١٦) «فَلْيَـدْعُ نَادِيَهُ» (سُورةَ الْعلق، الآيَة ١٧) «سَنَدْعُـو الزَّبَانِيَـةَ» (سـورة العلَق، الآية ١٨) «كَـلاَّ لاَ تُطِعْـهُ وَاسْـجُـدْ وَاقْـتَرِب» (سـورة العلق، الآية ١٩). وخـرجـه البَخـاري. وفي الصـحـيـحين عن عائشـة قـالت إنَ أول مـا بدئ به رسـول اللّه من الوحى الرؤيا الصــادقــة فى النوم. فكان لا يرى رؤيا إلا جــاءت مـثل فلق الصبح، ثم حبب إليه الخـلاء، فكان يخلو بغار حراء، يتحدث فيه الليالى ذوات العدد، قبل أن يرجع إلى أهله ويتزود لذلك؛ ثم يرجع إلى خديجة فيتزود لمثلها؛ حتى فاجـأه الحق وهو فى غـار حراء، فجاءه الملك، فقال: «اقرأ»: فقال: «ما أنا بقارئ – قال – فـأخذنى فغطني، حتى بلغ منى الجهد، ثم أرسلني». فقال: «أقرأ» فقلت: «ما أنا بقارئ. فـأخذنى فغطنى الثالثة حـتى بلـغ منى الجـهـد، ثم أرسلني، فـقـال: «اقـرأ بـاسم ربك الذى خلق. خلق الإنسـان من علق. اقـرأ وربك الأكرم. الذى علَم بـالقلم. علَم الإنسـان مـا لم يعلم» الحـديث بكامله. وقـال أبو رجـاء العطاردي: وكـان أبو مـوسى الأشـعرى يطوف علينا فى هذا المسـجد: مسـجد البصـرة، فـيقـعدنا حلقـا، فـيقـرئنا القـرآن؛ فكأنى انظر إليـه بين ثوبـين له أبيـضين، وعنه أخـذت هذه السورة: «اقرأ باسم ربك الذى خلق». وكانت أول سورة أنزلها اللّه على محمد. وروت عائشة رضى اللّه عنها أنها أول سورة أنزلت على رسول اللّه، ثم بـعدهـا «ن والقلم»، ثم بعدها

«يأيها المدثر» ثم بعدها «والضحى» ذكره الماوردي. وعن الزهري: أول ما نزل سورة: «اقرأ باسم ربك – إلى الآية «ما لم يعلم»، فحزن رسول اللّه، وجعل يعلو شواهق الجبال، فأتاه جبريل فقال له: «إنك نبى اللّه»، فرجع إلى خديجة وقال: «دثرونى وصبوا على ماءً باردا» فنزلت الآية « يأيها المُدَّثِّرُ» (سورة المدثر: الآية ١). ومعنى «اقرأ باسم ربك» أيّ اقرأ ما أنزل إليك مِن القرآن مفتتحا باسم ربك، وهو أن تذكر التسمية فى ابتداء كل سورة. فمحل الباء من «باسم ربك» النصب على الحال. وقيل: الباء بمعنى على، أى اقرأ على اسم ربك. يقال: فعل كذا باسم اللّه، وعلى اسم اللّه. وعلى هذا فالمقروء محذوف، أى اقرأ القرآن، وافتتحه باسم اللّه. وقال قوم: اسم ربك هو القرآن، فهو يقول: «اقرأ باسمِ ربك» أى اسم ربك، والباء زائدة؛ كما فى الآية «وَشَجَرَةً تَخْرُجُ مِن طُورِ سَيْنَاءَ تَنبُتُ بِالدّهْنِ وَصِبْغٍ لِّلآكِلِينَ» (سورة «المؤمنون»، الآية٢٠)، وكما قال: سود المحاجِر لا يقرأن بالسور، وأراد: لا يقرأن السور. وقيل إنّ معنى «اقرأ باسم ربك» أى اذكر اسمه. أمره أن يبتدئ القراءة باسم اللّه.

انتقل جاك بيرك إلى المغرب. وكان منهجه الدراسى فى العام الجامعى ١٩٧٦–١٩٧٧ بالكوليج دى فرانس بباريس بفرنسا، يدور حول المغرب والمدارات التاريخية لعلم اجتماع

المعرفة فى المغرب. وكان يحاضر يوم الجمعة الساعة السادسة الا الربع بالقاعة الثالثة بالكوليج. وذلك بدءا من يوم السابع عشر من شهر ديسمبر من عام ١٩٧٦ . وكان المخطط العام للمحاضرات يدور على النحو التالى :

الخطط العامة للمحاضرات :

١ – التاريخ البيئى والتفسير القرآنى لعبد العزيزالثعالبي، ١٨٧٤–١٩٤٤، وهو الزعيم التونسى الذى اعتبره الفرنسيون عدوهم الأول، وألّف بعد خروجه من السجن تفسيرا سماه باسم «روح القرآن» نقله إلى الفرنسية وطبعه ونشره، وأحدث كتابه ضجة بين أبناء الجالية الفرنسية فى تونس.

٢ – الموسوعة المغربية فى القرن السابع عشر الميلادي.

٣ – العلوم الدينية فى «القانون».

٤ – العلوم الفلسفية فى «القانون».

٥ – صور المنطق المغربى فى «القانون».

٦ – رسالة الشيخ القيرواني.

٧ – العقيدة، الطبيعة، العقل فى «القانون»، وتحت العنوان العام «الفكر الإسلامى والاحتلال».

٨ – عودة إلى الأزمنة الحديثة فى الجزائر. والجدير بالذكر فى هذا السياق أن رئيس الجمهورية الجزائرية، عبد

العزيز بوتفليقة، قد افتتح فى يوم ٢٥ من شهر يناير من العام ٢٠٠٤، بفرندا، ملحق المكتبة الوطنية بالحمى باسم جاك بيرك تكريما لذكراه وفى حضور زوجته ونجله، واحتوى الملحق على ٨٦٥ عنوانا لجاك بيرك وعلى نحو عشر مخطوطات لجاك بيرك أيضا.

٩ - حوارات حول الهجرة مزمور بن الشهيد.

١٠ - الالتجاء إلى الجمعيات السرية.

١١ - التاريخ والتصوف : كتاب «ذكرى الغافل وتنبيه الجاهل»، لعبد القادر الجزائري، ١٨٠٧-١٨٨٣م. هو الأمير عبد القادر ناصر الدين، ابن الأمير محيى الدين الجسيني. يتصل نسبه بالإمام الحسين. ولد فى شهر مايو سنة ١٨٠٧ فى قرية «القيطنة» التابعة لأيالة وهران فى جزائر الغرب. وكان والده من أكابر العلماء العاملين، محترما لدى أعيان الجزائر، لبسط يده، وكرم أخلاقه ووداعته. وكانت سلسلة المحاضرات عن «مسائل الإسلام الجديدة»، تنعقد فى تمام الساعة الثالثة من بعد ظهر يوم السبت من كل أسبوع بدءا من يوم الحادى عشر من شهر ديسمبر من عام ١٩٧٦:

خطط المحاضرات العامة :

١ - مقترحات ومواجهات - أ- من الجهة الغربية.

٢ - مقترحات ومواجهات - ب- من الجهة العربية.

٣ – إعـادة قـراءة القـرآن، وتحت العنوان العـام «شـرح الأزهر للإسلام».

٤ – قراءة فى مجلة الأزهر الشريف.

٥ – المهام التفسيرية.

٦ – استكشاف التراث والدفاع عنه.

٧ – التأثير فى التاريخ.

٨ – التكرير، التوافق، التجديد ؟

٩ – مـا الإسـلام؟، وتحت العنوان العـام : المحـاولات الثلاث:

١٠ – الإسلام والحركة الحرة.

١١ – الإسلام والوجود والديمومة.

١٢ – الإسلام و«التقدم» (٢٦٥) العلمي.

وكان يدير حلقات دراسية لإعداد الباحثين لشهادة مدرسة الدراسات العليا فى العلوم الاجتماعية ولرسائل الدكتوراه يوم الثلاثاء من الساعة العاشرة إلى الساعة الثانية عشرة ظهرا فى الكوليج دى فرانس بالقاعة المعروفة تحت رقم ٣ مكرر. وتخللت هذه الحلقات حوارات بينية من مختلف المجالات العلمية فى العلوم الإنسانية والاجتماعية حول المجتمعات المسلمة. وكانت الحوارات مفتوحة للجمهور بدعوة

خاصة. وكانت السيدة جراندان مساعدته تحيط أغلب الباحثين بالمحبة وكانت تستقبلهم يومى الاثنين والأربعاء من الساعة العاشرة صباحا إلى الساعة الثانية عشرة ظهرا بمكتبها الكائن فى ٧١٩ بشارع راسباى بالدائرة السادسة بباريس بفرنسا. وفى العام الجامعى التالي، ١٩٧٧-١٩٧٨، كان منهج جاك بيرك يدور حول «مسائل الإسلام المعاصر الجديدة». وكانت المحاضرات يوم الجمعة الساعة الخامسة وخمس وأربعين دقيقة من بعد الظهر بالقاعة رقم ٣ . وبدأت المحاضرات يوم السادس من شهر يناير من عام ١٩٧٨ :

١ - الإسلام من الأمس إلى الغد.

٢ - قراءات جديدة فى سورة «البقرة».

٣ - شهادات حول الإسلام المعيش.

٤ - رؤى من الخارج.

٥ - النزعة الحيوية عند محمد إقبال الشاعر الفيلسوف الباكستاني-الهندي. قبس الشاعر من مذاهب المثاليين الغربيين والأخلاقيين، على وجه الخصوص، وقبس من عمانوئيل كانط وي. ج. فشته وهنرى برجسون ووليم جيمس، وغلب العمل على النظر[٢٦٦]. وقد بيّن محمد إقبال صلة المسلمين بفلسفة الغرب، من جهة، وحاجتهم إلى التصوف والمعرفة الروحية، من خلال استعادة تراث إيران، وتراث ابن

عربي، وتراث السهروردي، وتراث الإسماعيلية.

٦ – رحلة الاعتقاد (يتبع).

٧ – الإسلام وعلم الفلك.

وبدأت المحاضرات يوم السابع من شهر يناير عام ١٩٧٨ الساعة الثالثة من بعد ظهر يوم السبت بالقاعة رقم ٣ :

١ – حضور القرآن : مقاربات البنية.

٢ – القراءات الجديدة : سورة «النور» : «سُورَةٌ أَنزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَّعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» [١].

٣ – شهادات عن الإسلام المعيش (يتبع).

٤ – رؤى الإسلام من داخل : الإسلام الهندي، عامةً.

٥ – رحلة الاعتقاد.

٦ – الإسلام وقيادة المجتمع.

ولم تكن المحاضرات ذلك العام تتضمن إلاّ ١٣ محاضرة. ومن ثم درس جاك بيرك الموضوعات نفسها بشكل متتابع يومي الجمعة والسبت.

١ -٢٢- مسألة المحكم والمتشابه :

انتقل جاك بيرك من علم الاجتماع إلى التفكير في مشروع إعادة قراءة القرآن منذ عقد السبعينيات من القرن

العشرين. ويقول جاك بيرك من دون مواربة ومن دون أي نوع من أنواع الادعـاء الزائف، إنه لم يكتب إلاّ «مـحـاولة». والمحـاولة، كـمـا هـو مـعـروف، هـى نـوع أدبى لا يخلو من غـموض. ويختلف الغموض عند الباحث الحديث عنه عند الباحثين القدامى. بعبارة أخرى، تنهض المسألة الجوهرية على النحو التالى : هل المحكم هو الأكثر الأصالة فى الوحى؟

أنّ أسلوبه فى الرمز يحول كل شيء إلى علامة على شيء آخر، من دون أن يدخل هذا الشيء الآخر فى معنى مقبول أو مفهوم أو متفق عليه من قبل. ولذلك فهو يخلق لنفسه رموزه الذاتية التى تظل بعيدة من الفهم المحدود الذى اعتاد أن يربط الرمز بمعناه القديم المتوارث. على أن هذا كله ليس هو السبب الوحيد فى غموض «محاولة» جاك بيرك. إنه يستمد بحثه الغامض من الغموض «الأصلي» الذى يستقر فى صميم «النص» كما ورد فى الآية ٧ من سورة آل عمران : «هُوَ الّذِى أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مّحْكَمَاتٌ هُنّ أُمّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمّا الّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاّ اللّهُ وَالرّاسِخُونَ فِى الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنّا بِهِ كُلّ مّنْ عِندِ رَبّنَا وَمَا يَذّكّرُ إِلاّ أُوْلُواْ الألْبَابِ». وخرج مسلم عن عائشة قالت: تلا رسـول الله (ﷺ) «هُوَ الّذِى أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ

مّحْكَمَاتٌ هُنّ أُمّ الْكتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمّا الّذينَ فى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاّ اللّهُ وَالرّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنّا بِهِ كُلّ مّنْ عِندِ رَبّنَا وَمَا يَذّكّرُ إِلاّ أُوْلُواْ الألْبَابِ» قالت إنّ رسولَ الله قال إنَهَ : «إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سماهم الله فاحذروهم». وعن أبى غالب قال: كنت أمشى مع أبى أمامة وهو على حمار له، حتى إذا انتهى إلى درج مسجد دمشق فإذا رؤوس منصوبة؛ فقال: ما هذه الرؤوس؟ قيل: هذه رؤوس خوارج يجاء بهم من العراق فقال أبو أمامة: كلاب النار كلاب النار كلاب النار شر قتلى تحت ظل السماء، طوبى لمن قتلهم وقتلوه - يقولها ثلاثا - ثم بكى فقلت: ما يبكيك يا أبا أمامة؟ قال: رحمة لهم، «إنهم كانوا من أهل الإسلام فخرجوا منه؛ ثم قرأ «هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات «مّحْكَمَاتٌ». ثم قرأ «وَلاَ تَكُونُواْ كَالّذِينَ تَفَرّقُواْ وَاخْتَلَفُواْ مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيّنَاتُ وَأُوْلَـٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (سورة آل عمران، الآية ١٠٥). فقلت: يا أبا أمامة، هم هؤلاء؟ قال نعم. قلت: أشيء تقوله برأيك أم شيء سمعته من رسول الله ؟ فقال: إنى إذاً لجريء إنى إذاً لجريء! بل سمعته من رسول الله غير مرة ولا مرتين ولا ثلاث ولا أربع ولا خمس ولا ست ولا سبع، ووضع أصبعيه فى أذنيه، قال: وإلا فصُمّتا - قالها ثلاثا. ثم قال: سمعت رسول الله يقول: «تفرقت بنو

إسـرائيل على إحـدى وسـبـعين فـرقـة، واحـدة في الجنة، وسائرهم فى النار ولتزيدن عليهم هذه الأمة واحدة، واحدةٌ في الجنة وسـائرهم في النار». واخـتلف العلمـاء فى «المُحْكَمَاتُ» والمتشابهات على أقوال عديدة؛ فقال جابر بن عبدالله، وهو مقتضى قول الشعبى وسفيان الثورى وغيرهما: «المُحْكَمَاتُ من آيّ القرآن ما عرف تأويله وفهم معناه وتفسيره والمتشابه ما لم يكن لأحد إلى علمه سبيل مما استأثر الله بعلمه دون خلقه، قال بعضهم: وذلك مثل وقت قيام الساعة، وخروج يأجوج ومأجوج والدجال وعيسى، ونحو الحروف المقطعة فى أوائل السور». وقال القرطبى فى تفسيره الآية إنّ هذا أحسن ما قيل فى المتشابه. وقد قدمنا فى أوائل سورة البقرة عن الربيع بن خيثم «أن الله تعالى أنزل هذا القرآن فاستأثر منه بعلم ما شاء.» وقال أبو عثمان: المحكم فاتحة الكتاب التى لا تجزئ الصلاة إلا بها. وقال محمد بن الفضل: سورة الإخلاص، لأنه ليس فيها إلا التوحيد فقط. وقد يكون القرآن كله محكما، لما ورد فى الآية: «الَر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ» (سورة هود، الآية ١).

وقد يكون القرآن كله متشابها، نتيجة ورود الآية: «اللّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الحْدِيثِ كِتَاباً مُّتَشَابِهاً مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلى ذِكْرِ اللّهِ ذَلِكَ

هُدَى اللّه يَهْدِي بِهِ مَن يَشَاءُ وَمَن يُضْلِلِ اللّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ » (سورة الزمر، الآية٢٣). فإن الآية : «كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ»، تعني أنّ الكتاب نظمت «آياته» ورصفت وأنه حق من عند الله. ومعنى «كتابا متشابها»، أي يشبه بعضه بعضاً ويصدق بعضه بعضاً. وإنما المتشابه في هذه الآية من باب الاحتمال والاشتباه، نتيجة ورود الآية : «قَالُواْ ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِيَ إِنَّ البَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّآ إِن شَاءَ اللّهُ لَمُهْتَدُونَ» (سورة البقرة، الآية٧٠)، أيّ التبس علينا، أي يحتمل أنواعاً كثيرة من البقر. والمراد بالمحكم ما يقابل ذلك، وهو ما لا التباس فيه ولا يحتمل إلا وجهاً ونهاية واحدة. وقد يحتمل المتشابه وجوها، ثم إذا ردت الوجوه إلى وجه واحد وأبطل الباقي صار المتشابه محكما. فالمحكم أصل ترد إليه الفروع. والمتشابه هو الفرع. وقال ابن عباس انّ «المُحْكَمَاتُ» هو الآية في سورة «الأنعام» : «قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلاَّ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئاً وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَلاَ تَقْتُلُواْ أَوْلاَدَكُم مِّنْ إمْلاَقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلاَ تَقْرَبُواْ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (سورة الأنعام، الآية١٥١)، إلى ثلاث آيات، والآية في بني إسرائيل : «وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلاَهُمَا فَلاَ تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا

وَقُل لَّهُمَا قَوْلاً كَرِيماً» (سورة الإسراء، الآية ٢٣). وذلك مثال ضربه النص فى «المُحْكَمَاتُ». وقال ابن عباس إنّ «المُحْكَمَاتُ ناسخه وحرامه وفرائضه وما يؤمن به ويعمل به، والمتشابهات المنسوخات ومقدمه ومؤخره وأمثاله وأقسامه وما يؤمن به ولا يعمل به». وقال ابن مسعود وغيره إنّ «المُحْكَمَاتُ الناسخات، والمتشابهات المنسوخات». وقاله قتادة والربيع والضحاك. وقال محمد بن جعفر بن الزبير إنّ المُحْكَمَاتُ هى التى فيها حجة الرب، وعصمة العباد، ودفع الخصوم والباطل، وليس لها تصريف ولا تحريف عما وضعن عليه. والمتشابهات لهن تصريف وتحريف وتأويل، ابتلى الله فيهن العباد. بعبارة أخرى، تقوم المحكمات بنفسها لا يحتاج أن يرجع فيه إلى غيره، نحو «وَلَمْ يَكُنْ لَّهُ كُفُواً أَحَدٌ» (سورة الإخلاص، الآية٤)، «وَإِنِّى لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحاً ثُمَّ اهْتَدَىَ» (سورة طه، الآية ٨٢). والمتشابهات نحو «قُلْ يَعِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُواْ عَلَىَ أَنفُسِهِمْ لاَ تَقْنَطُواْ من رَّحْمَةِ اللّه إِنَّ اللّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ» (سورة الزمر، الآية ٥٣)، يرجع فيه إلى الآية : «وَإِنِّى لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحاً ثُمَّ اهْتَدَىَ» (سورة طه، الآية ٨٢)، وإلى الآية: «إِنَّ اللّهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِه وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ وَمَن يُشْرِكْ بِاللّهِ فَقَدِ افْتَرَىَ إِثْماً عَظِيماً» (سورة النساء، الآية ٤٨).

فالمحكَم اسم مفعول من أحْكِم، والإحكام هو الإتقان. ولا شك فى أن ما كان واضح المعنى لا إشكال فيه ولا تردد، إنما يكون واضح المعنى لوضوح مفردات كلماته ولإتقان تركيبها. ومتى اختل أحد الأمرين جاء التشابه والإشكال. وللمتشابه وجوه، والذي يتعلق به الحكم ما اختلف فيه العلماء، أيّ الآيتين نسخت الأخرى، كقول على وابن عباس فى الحامل المتوفى عنها زوجها تعتد أقصى الأجلين. فكان عمر وزيد بن ثابت وابن مسعود وغيرهم يقولون وضع الحمل ويقولون: «سورة النساء القصرى نسخت أربعة أشهر وعشرا». وكان على وابن عباس يقولان لم تنسخ. وكاختلافهم فى الوصية للوارث هل نسخت أم لم تنسخ. وكتعارض الآيتين أيهما أولى أن تقدم إذا لم يعرف النسخ ولم توجد شرائطه؛ كما فى الآية : «وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلاَّ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذَلِكُمْ أَن تَبْتَغُواْ بِأَمْوَالِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِن بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً حَكِيماً» (سورة النساء، الآية ٢٤)، يقتضى الجمع بين الأقارب من ملك اليمين، بينما تمنع الآية : «حُرِّمَتْ

عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالاَتُكُمْ وَبَنَاتُ الأَخِ وَبَنَاتُ الأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللاَّتِى أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِى فِى حُجُورِكُمْ مِّن نِّسَآئِكُمُ اللاَّتِى دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُواْ دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلاَئِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلاَبِكُمْ وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ الاخْتَيْنِ إَلاَّ مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَّحِيمًا» (سورة النسـاء، الآية ٢٣)، ذلك. ومنه تعـارض الأخـبـار النبـوية وتعارض الأقيسة.

فذلك التعارض هو أساس المتشابه. وليس من المتشابه أن تقرأ الآية بقراءتين. ويكون الاسم محتملا أو مجملا يحتاج إلى تفسير، لأن الواجب منه قدر ما يتناوله الاسم أو جميعه. والقراءتان كالآيتين يجب العمل بموجبهما جميعا، كما قرئ: «يَا أيها الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا قُمْتُمْ إِلى الصَّلاة فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُواْ بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلى الْكَعْبَينِ وَإِن كُنتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُواْ وَإِن كُنتُم مَّرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَاءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِّنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ

عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (سـورة المائدة، الآية ٦)، بالفـتح والكسر. وروى البخارى عن سعيد بن جبير قال: قال رجل لابن عباس: إني أجد فى القرآن أشياء تختلف علي. قال: ما هو؟ قال : «فَإِذَا نُفِخَ فِى الصُّورِ فَلاَ أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلاَ يَتَسَاءَلُونَ» (سـورة المؤمنون، الآية ١٠١)، وقـال: «وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ» (سورة الصافات، الآية ٢٧)، وقال : «يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُواْ وَعَصَوُاْ الرَّسُولَ لَوْ تسوى بِهِمُ الأَرْضُ وَلاَ يَكْتُمُونَ اللّهَ حَدِيثاً» (سورة النساء، الآية ٤٢)، وقـال: «ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِـتْنَتُـهُمْ إِلاَّ أَن قَـالُواْ وَاللّهِ رَبِّنَا مَـا كُنَّا مُشْرِكِينَ» (سورة الأنعام، الآية ٢٣)، فقد كتموا فى هذه الآية. وفى سورة «النازعـات» : «أَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقاً أَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا» (٢٧) «رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّاهَا» (٢٨) «وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا» (٢٩) «وَالأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا» (٣٠)، فذكر خلق السماء قبل خلق الأرض. ثم قال فى سورة « فصلت»: «قُلْ أَإِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِى خَلَقَ الأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَاداً ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (٩)، «وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ» (١٠)، «ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلأَرْضِ

ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (١١)، فذكر فى هذا خلق الأرض قبل خلق السماء. وقال: «وَمَن يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الأَرْضِ مُرَاغَماً كَثِيراً وَسَعَةً وَمَن يَخْرُجْ مِن بَيْتِهِ مُهَاجِراً إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ المَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَّحِيماً» (سورة النساء، الآية ١٠٠)، «بَل رَّفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزاً حَكِيماً» (سورة النساء، الآية ١٥٨). «مَّن كَانَ يُرِيدُ ثَوَابَ الدُّنْيَا فَعِندَ اللَّهِ ثَوَابُ الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعاً بَصِيراً» (سورة النساء، الآية١٣٤)، فكأنه كان ثم مضى.

فقال ابن عباس شارحا ذلك «الاختلاف» : «فلا أنساب بينهم» فى النفخة الأولى، ثم ينفخ فى الصور فصعق من فى السموات ومن فى الأرض إلا من شاء الله، فلا أنساب بينهم عند ذلك ولا يتساءلون، ثم فى النفخة الآخرة أقبل بعضهم على بعض يتساءلون. وأما الآية: «ما كنا مشركين» «ولا يكتمون الله حديثا» فإن الله يغفر لأهل الإخلاص ذنوبهم، وقال المشركون: تعالوا نقول: لم نكن مشركين؛ فختم الله على أفواههم فتنطق جوارحهم بأعمالهم؛ فعند ذلك عرف أن الله لا يكتم حديثا، وعنده يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين. وخلق

الله الأرض فى يومين، ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سماوات فى يومين، ثم دحا الأرض أى بسطها فأخرج منها الماء والمرعى، وخلق فيها الجبال والأشجار والآكام وما بينها فى يومين آخرين؛ فذلك الآية : «والأرض بعد ذلك دحاها». فخلقت الأرض وما فيها فى أربعة أيام، وخلقت السماء فى يومين. والآية : «وكان الله غفورا رحيما» يعنى نفسه ذلك، أى لم يزل ولا يزال كذلك؛ فإن الله لم يرد شيئا إلا أصاب به الذى أراد. ويحك فلا يختلف عليك القرآن؛ فإن كلاً من عند الله.

وفى عبارة «وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ» لم تصرف «أُخَرُ»، لأنها عدلت عن الألف واللام، لأنّ أصلها أن تكون صفة بالألف واللام كالكبر والصغر؛ فلما عدلت عن مجرى الألف واللام منعت الصرف. أبو عبيد: لم يصرفوها لأن واحدها لا ينصرف فى معرفة ولا نكرة. وأنكر ذلك المبرد وقال: يجب على هذا ألا ينصرف غضاب وعطاش. الكسائي: لم تنصرف لأنها صفة. وأنكره المبرد أيضا وقال: إن لبداً وحطماً صفتان وهما منصرفان. ولا يجوز أن تكون أخر معدولة عن الألف واللام، لأنها لو كانت معدولة عن الألف واللام لكان معرفة، ألا

ترى أن سَحَرَ معرفة فى جميع الأقاويل لما كانت معدولة عن السحر، وأمْسِ فى قول من قال: ذهب أمس معدولا عن الأمس؛ فلو كان أخر معدولا أيضا عن الألف واللام لكان معرفة.

الآية : «فأما الذين فى قلوبهم زيغ» الذين رفع بالابتداء، والخبر «فيتبعون ما تشابه منه». والزيغ الميل؛ ومنه زاغت الشمس، وزاغت الأبصار. ويقال: زاغ يزيغ زيغا إذا ترك القصد. الآية : «فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ» قال أبو العباس: متبعو المتشابه لا يخلو أن يتبعوه ويجمعوه طلبا للتشكيك في القرآن وإضلال العوام، كما فعلته الزنادقة والقرامطة الطاعنون فى القرآن؛ أو طلبا لاعتقاد ظواهر المتشابه، كما فعلته المجسمة الذين جمعوا ما فى الكتاب والسُنة مما ظاهره الجسمية حتى اعتقدوا أن البارئ تعالى جسم مجسم وصورة مصورة ذات وجه وعين ويد وجنب ورجل وأصبع، تعالى الله عن ذلك؛ أو يتبعوه على جهة إبداء تأويلاتها وإيضاح معانيها. وقد عرف أن مذهب السلف ترك التعرض لتأويلها مع قطعهم باستحالة ظواهرها، فيقولون أمروها كما جاءت. وذهب بعضهم إلى إبداء تأويلاتها وحملها

على ما يصح حمله فى اللسان عليها من غير قطع بتعيين مجمل منها. وقد كان الأئمة من السلف يعاقبون من يسأل عن تفسير الحروف المسائل فى القرآن، لأن السائل إن كان يبغى بسؤاله تخليد البدعة وإثارة الفتنة فهو حقيق بالنكير وأعظم التعزير، وإن لم يكن ذلك مقصده فقد استحق العتب بما اجترم من الذنب. والآية : «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاّ اللّهُ» يقال: إن جماعة من اليهود منهم حيى بن أحطب دخلوا على رسول الله. وقالوا: بلغنا أنه نزل عليك «آلم» فإن كنت صادقا فى مقالتك فإن ملك أمتك يكون إحدى وسبعين سنة، لأن الألف فى حساب الجمل واحد، واللام ثلاثون، والميم أربعون، فنزل «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاّ اللّهُ». والتأويل يكون بمعنى التفسير، كتأويل هذه الكلمة على كذا. ويكون بمعنى ما يؤول الأمر إليه. واشتقاقه من آل الأمر إلى كذا يؤول إليه، أى صار. وأولته تأويلا أى صيرته. وهو إبداء احتمال فى اللفظ مقصود بدليل خارج عنه. فالتفسير بيان اللفظ، كما فى الآية «ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (سورة البقرة، الآية٢)، أيّ أنّ ذلك الْكِتَابُ لاَ شك. وأصله من الفسر وهو البيان. يقال: فسرت الشيء (مخففا) أفسره (بالكسر) فسرا. والتأويل بيان

المعنى، كقوله لا شك فيه عند المؤمنين، أو لأنه حق فى نفسه فلا يقبل نفسه الشك وإنما الشك وصف الشاك. وكقول ابن عباس فى الجد أبا، لأنه تأول «يا بنى آدم».

ورأى فخر الدين الرازى (٢٦٧)، مع إنه أشعري، أنه لو كان القرآن «محكما»، بوجه مطلق، لطابق مذهبا واحدا. وذلك ما ينفر أصحاب المذاهب الأخرى عن قبوله وعن النظر فيه. ولولا المتشابهات لما استعان الدارس فيه «بدليل العقل»، ولما تخلص من التقليد، عدا أن طباع العامة تعجز عن إدراك الحقائق خالصة أو عارية، فيخاطب النص العامة بألفاظ دالة على ما يناسب «ما يتوهمونه ويتخيلونه». وأفسحت الآيات المتشابهة، كذلك، المجال «للناظرين، خصوصا ودعوة الدين إلى الفكر فى المخلوقات لم تكن محدودة بحد ولا مشروطة بشرط.» (٢٦٨) وقال الجاحظ إنه فى كثير من الحق «مشتبهات لا تستبان الاّ بعد النظر والتأمل. وهناك يختل الشيطان أهل الغفلة، وذلك انه لا يجد سبيلا إلى اختداعهم عن الأمر الظاهر. فلم أدع من تلك المواضع الخفية موضعا إلا أقمت لك بإزاء كل شبهة دليلا ومع كل خفى من الحق حجة ظاهرة، تستنبط بها غوامض البرهان وتستبين بها

دفائن الصواب، وتستشف بها سرائر القلوب، فتأتى ما تأتى عن بينة وتدع ما تدع عن خبرة، ولا يكون بك وحشة إلى معرفة كثيرة مما يغيب عنك إذا عرفت العلل والأسباب، حتى كأنك مشاهد لضمير كل امرىء، لمعرفتك بطبعه وما ركب عليه وعوارض الأمور الداخلة عليه.» (٢٦٩) وهذا القول بالرأى جعل ابن القيم يقول عن تفاسير المعتزلة، إنها «زبالة الأذهان».

وأعاد جاك بيرك نشر المحاولة نفسها فى صورة محاضرات شفوية تحت العنوان نفسه «إعادة قراءة القرآن» (٢٧٠). وقد نشر كاتب هذه السطور نصه المترجم، كما أسلفت من قبل، فى مجلة «القاهرة». وأعاد نشره فى كتيب مستقل بنفسه تحت عنوان « إعادة قراءة القرآن» (٢٧١) . وتختلف ترجمة كاتب هذه السطور لدراسة جاك بيرك، كما أسلفت من قبل، عن ترجمة اللجنة العلمية، وعن غيرها من الملخصات العربية الأخرى التى صدرت فى بعض الأقطار العربية الصديقة، اختلافا نوعيا.

ولابد من التذكير بأنه لم يكن جاك بيرك اسما مجهولا تماما فى نصف القرن الأخير من تاريخ الثقافة العربية

المعاصرة. فقد كان الكاتب المسرحي السوري سعد الله ونوس، يرسل من باريس إلى مجلة «المعرفة» السورية المعروفة، تحت عنوان «رسائل المعرفة»، كلامه عن «جاك بيرك والفكر العربي» منذ عقد الستينيات من القرن العشرين [٢٧٢]. كان سعد الله ونوس ينقل قول جاك بيرك إنّ المثقف العربي يدرك إدراكا أولياً أن الأشياء عصية على عزلها. وذلك لأنه تلقى هزة التاريخ الحديث مرة واحدة ومن خارج، من دون أن يهتز على امتداد ثلاثة أو أربعة قرون كما اضطرب الغرب من قبل. لأنه حساس تجاه نفسه، لتمزقه بين أوروبا - حوض البحر الأبيض المتوسط- وأفريقيا وآسيا. ويريد أن يستعيد وحدته الضائعة وأن يقترن بالعالم الحديث. معنى ذلك أن يمتلك نفسه من جديد وأن يدخل عناصر مادية واقتصادية واجتماعية وسياسية ضمن هذا الامتلاك الضروري. ولكن المثقف العربي، وقد أحس هذه العلاقات المتبادلة بشكل عنيف ودموي بعض الأحيان، يستشعر إزاءها هزة غريزية. إنه يتيقن من فداحتها في الوقت الذي يتعرف إليها. «ولربما كان ذلك لأنه يريد أن يراها وأن يرى نفسه معاً». كانت عبارة جاك بيرك هذه، حسبما كان يروي سعد

الله ونوس من مقدمة جاك بيرك لكتاب «مختارات من الأدب العربى المعاصر-الرواية والقصة»، تدوى فى رأسه حين دخل إلى مكتبه فى الكوليج دى فرانس : «كنت أبصر فيها قلق عدد من الأجيال حكمت بأن تكون تجربة «الاتصال» و«الغربة» وأن تكون معًا القبـول والرفض لزلزالها الداخلى المنبثق من تبدل مـجـرى التـاريخ». ومنذ دهشـة الشـيخ رفـاعـة رافع الطهطاوى (٢٧٣) ، وحسن العطار(٢٧٤)، وحتى آخر تجاربنا الفكرية والأدبيـة لم يلتئم بعد «التـمزق الأوروبي-الأفـريقي-الآسيوي»، بين أهمية الانفتاح على الحضارة الغربية الحديثة والامتناع عن مخالفة «نص الشريعة المحمدية»، على حد تعبير الطهطاوى (٢٧٥)، وإن كان «التمزق» قد ازداد وعينا به، ورهفت معاناتنا له. هذا البحث القلق العميق يمتد وراء على مساحات من حضارة تامة ساكنة، وأمامًا على آفاق من حضارات تتحرك بقسوة، وفيما حولنا ثمة هذا الصدام اليومى بين مختلف المتناقضات ما هو مباشر منها وما هو مموه. من هنا يتخذ البحث طابعه الدرامي، ومن هنا ينبع عناء وتوتر العربى عامة ومثقفيه خاصة». فعقب جاك بيرك قائلا : « نعم كل كاتب يجب أن يكون ملتزمًا، بشرط أن يكون

هذا الالتزام عميقًا مناسبًا لرسالة الأدب والفكر. ومن الملحوظ أن الالتزام يشمل الفكر والأدب العربيين قاطبة، وإنّى لأرى فى ذلك خيرًا عظيمًا. غير أن فى كل ظاهرة من ظواهر الجماعة أو الفرد جدالاً ؛ أو بتعبير أوضح، خليطًا من الصفات الإيجابية والسلبية. لا يغلب بعضها على نظيره إلا باعتماد البحث العميق والتحليل الدقيق. إذن سعى المجتمعات الحالية لا يتجاوب غالبًا وانفعال العواطف والحدس، بل يلزمنا بوسائل متزايدة تأملاً وتعمقًا».

وعلى سؤال سعد الله ونوس : ما هو فى رأيك الالتزام المناسب لرسالة الأدب والفكر؟ أجاب : «رسالة المفكر أن يصل ويوصل. يصل بنفسه إلى حقائق محورية لمجتمعه، ويوصل مواطنيه إلى القيم المناسبة لتلك الحقائق. حتى إنه فى نظرى يجوز القول إن الأدب اتصال وتوسل بين الحقائق والقيم، لأنّ الخصائص الأدبية مثل الجمال الصورى، والدقة فى الأسلوب من أصح الجسور بين ذاتية المجتمع وشعور المواطنين. وبهذا المعنى فإننى لا أشارك من يريد أن يلتزم الكاتب أو المفكر مباشرة بالتيارات الغالبة، فليس ذلك الا انتهازًا لا التزامًا» . وقد يكون هنالك توافق بين الكاتب

والتـيـارات السـائدة. غـيـر أن من واجب المفكر أن يوفق بمراجعة تلك التيارات مع الحقائق المحورية. وبتعبير آخر، قلما ما يكون مثل هذا الاتفاق. وأضاف : من واجب العرب أن يطبقوا على أحوالهم لا مواقف الكاتب الفرنسي الأشهر جون بول سارتر بنفسها، بل المناهج الفكرية، والاندفاعة القيمية التي تشاركهم مع تقدم العالم». وكان له ملاحظة عن الترجمات التي تنشر فكر هذا الفيلسوف وغيره من الكتاب الأجانب. فهي غالبًا لا تستجيب لمقتضيات العلم الدقيق، كما لا تستجيب لحاجة القراء العرب. «إنّي أقدر التوكيد على أنّ أحدًا ممن اقتصروا على قراءة جون بول سارتر مترجمًا لم يفهم فكره بشكل جيد. ولذا، فإني أتمنى ملافاة لهذا النقص، أن تنهض هيئات فكرية مثل الجامعات أو الكليات أو الجامعة العربية، أو قسم خاص من الجامعة العربية بمعالجة هذا الموضوع». وعن أزمة الثقافة العربية، قال : «أنا لست أديبًا، وإنما أنا باحث اجتماعي، ولعلني أسرف في حقوق البحث والتحليل. لكن، مع ذلك، أستطيع أن أقول من خلال دراساتي في الأدب العربي قديمه وحديثه، أنّ تطوره مرهون بخلاصه من بعض تناقضاته. التضاد الأول، يكمن بين أسلوب التأليف

الحالى المعاصر، وأغلبه مستورد من الخارج، وبين المضمون والإلهام اللذين لا يصدران إلا عن ألباب المجتمع أو من روحه الوطنية. من هنا ينبع تناقض ثان بين التجدد والأصالة يشمل الآن جوانب الحياة عند العرب كافة وسواها. فهل نتجدد بشرط أن نخرج من أنفسنا، أم ننزوى فى ذاتيتنا ونتجنب العالم. ما هى وسيلة الخلاص؟ هذا مجال بحوثى الآن، وهى تتطلب استعمال أساليب علمية عديدة لا أظن أنها تنجح إلا بتعاون مع المفكرين والكتاب العرب».

وأضاف جاك بيرك أنّ «الاتجاهات التى يتجه إليها الباحث هى التالية : انسان العصر لن يكون عاطفيًا إلا استنادًا إلى ذاتيته، ولن يكون ذاتيًا إلا اشارة إلى عالميته. وما من تناقض بين العالمية والذاتية أن نظرنا إليهما نظرة عميقة. إنّ ما يستخلص من الحضارة الغربية لا يجب أن يقتصر على أدوات مادية ووصفات، بل أن يمتد إلى القيم الخلقية والفكرية لهذه الحضارة. بيد أنك حين تصل إلى تلك القيم تتحقق من أنها ليست غربية، بل إنسانية. وعندئذ تتلاءم العروبة والعالمية فى اكتساب تلك القيم. ومثل آخر.. لو تعمقت فى بحثى وتحليلى للتراث العربى روحيًا كان أو جماليًا

نتحقق من أن أركان هذا التراث مشتركة للجميع. فليس الإلهام إلى عالٍ، وليست الأغاني الشعرية خاصة فترة معينة أو جيل معين من أجيال ومن فترات الإنسان ، بل إنها تنبع من نفس الوادى الذى انبثقت منه سائر التمدنات. وأنا أصر على أصالة الثقافة. على خاصيتها الذاتية. واستنكر الرأى القائل بأن التمدن الحالي، ويقصدون به التمدين الصناعي، ينفى الحضارات الأخرى. فشخصية الحضارات المختلفة لا تتكون باختلاف العناصر، إنما بنمط تنسيقها في وحدات مشخصة. وأقول إنّ كل شخصية ثقافية تقدر أن تبقى هى بشرط ألا تبقى على ما هي. نعم تقدر أن ترتفع بعبقريتها ونمطها الخاص إلى درجات التطبيق التاريخى ؛ فتختلف لا جوهرًا، بل طورًا. وتستطيع أن تستكمل نفسها بوصولها إلى مستوى التمدن الصناعى الحالى، ولكن من دون أن تتنازل عن ذاتيتها».

ولم يشك جاك بيرك قط فى أنّ الأمة العربية تنمو وتتطور بشكل يبعث على التفاؤل. إنّ المقارنة بين مشكلات الإنسان العربى منذ منتصف القرن السابق تقريبًا ومشكلاته الراهنة تؤكد إلى أيّ حد نمت المسألة وتعقدت، وبالتالى إلى أيّ حدّ

بلغ تقدمه التاريخي. وهناك مناقشات تغذى فى عالم الأدب العربى عداء حاداً. إذا بينت أن الخلافات تزداد خطورة بالتضادات، الخاصة بهذه الشعوب، بين قيم اللغة ومقتضيات الحياة الراهنة التى يسودها الميل إلى الأجنبى والنفور منه معًا، تصل إذاً إلى واحدة من الخصائص الأكثر حيوية لأزمة الثقافة العربية المعاصرة. جمد المثقفون العرب المعاصرون تراثهم بتعظيمه. ووسعوا الهوة بين الغرب والشرق. وأسهم صراع الإمبريالية والاستقلال، الذى طبع حياتهم، فى توعيتهم. ولكن فيما يبدو أخذوا إلى حد بعيد بلعبة العصر. ومهمتهم الكبرى هى أن يعملوا على النفاذ بشعبهم إلى التاريخ العالمي.. إنّ الاستجابة للتحدى وتنشيط التبادل والتوعية وتنمية وسائل الاتصال، ذلك وحده الذى يجعل الاضطلاع بمثل هذه المهمة ممكنًا، كما أن خطة كهذه، هى وحدها التى تطور اللغة.

١-٢٣- تفسير محمد رجب البيومي :

أما محمد رجب البيومي، صاحب الرد على محاولة جاك بيرك، فحين تحدث عن نفسه، عاد إلى الماضى البعيد منذ كان طفلا يتأمل مظاهر الوجود فى دهشة معينة (٢٧٦). وقد

احتفظ بصفة الاندهاش هذه إلى الآن. فأثار السؤال أمام نفسه : «هل أستطيع أن أكون ذاكرًا لهذه الأصداء البعيدة بحيث لا أتزيد أو أقتضب؟ إن الإنسان ليتحدث عن الأمس القريب فلا يستطيع أن يسجل أحداثه على وجه التحديد، فكيف بالماضى البعيد؟ ثم إلى أى مدى يقف زمان التكوين وفى كل لحظة يضيف المرء إلى كيانه ما لم يحط علمًا به من قبل ؛ أفيمتد التكوين إذاً إلى نهاية الحياة، أم أن هناك اصطلاحًا عرفيًا بأن التكوين هو ما يؤسس اللبنات القوية فى الدور الأول من المنزل، إذا قدر للمنزل أن يرتفع إلى عدة أدوار؟ خير لى أن أسترسل مع ذكرياتى دون تحديد، فإذا تحدثت عن اليوم فهو ثمرة الأمس، والبذرة تأتى بالثمرة، وإذاً فلا انفصال».

نشأ محمد رجب البيومى في«الكفر الجديد»، أى فى احدى القرى الصغيرة بمحافظة الدقهلية بالدلتا. كان كل شىء فيها يعبق بأريج الإيمان. فالمسجد هو المكان الجامع، وشيخ المسجد صاحب القدوة والامتثال. والمناسبات الدينية كالهجرة والمولد والإسراء ورمضان ترسل البسمات المضيئة فى الوجوه الراضية. كانت القرية مغرس الفضيلة والتراحم

إذ لا تباع فيها الفاكهة والخضراوات والألبان، بل تهدى إهداءً لكل طالب، والفتاة هى بيضة الخدر لا يستطيع أحد أقربائها أن يبادلها الحديث فى الطريق، أما الآن فقد تغيرت أحوال القرية والمدينة على السواء. فى ذلك الزمن البعيد، وهو فى سن الخامسة، كان يفطن إلى صرير الباب قبيل الفجر، فيعلم أن والده قد تأهب للذهاب للمسجد، ويبصر والدته تقوم فتتوضأ وتصلى، فيقول لها: أريد أن أصنع ما تصنعين فتقول: كلا، أنت ولد فاذهب مع أبيك» . ويروى محمد رجب البيومي: «ولا أنسى فرحتى حين وجدت المسجد أهلاً، والصغار مثلى يصحبون آباءهم، وصوت القرآن يرتل فى خشوع، فإذا انتهت الصلاة رجع والدى مع نفر من أصحابه ليجلسوا فى فرجة المنزل يتحدثون حتى مشرق الصبح، ولم أنس أيضًا أن والدى اصطحب ذات صباح شيخًا مهيبًا، أخذ يخاطبه فى إجلال - وحين جاء إلى المنزل لم يجلس معه فى الفناء، بل اصطحبه إلى حجرة الضيوف، هكذا كانت تسمى، ولم أفهم سر هذا الاحتفاء، فقلت لوالدتى من القادم؟ فقالت فى فرحة، واعظ المركز يا بنى؟ وكان الرجل مهيبًا بلحيته البيضاء، وعمامته العالية، ومسبحته التى لا ينقطع دورها بين

أصابعه، وقفطانه اللامع، وما فوق القفطان من جبة وعباءة وشال !! وعلمت بعد حين أنه سيقضى بين متنازعين ويصدر الحكم فيقع موقع القبول دون خلاف، إذ هو القاضى العرفى بالريف الذى يعلو صوته على قضاء المحكمة نفسها، وتم الصلح عن تراض فتعانق الخصوم، ورأى أبى حيرتى فيما أرى وأسمع. فقال لى، ستدخل الأزهر إن شاء الله يا بنى.»

كان الأزهر لعهد جيل محمد رجب البيومى لا يقبل أن تكون سن الطالب أقل من اثنتى عشرة سنة ليتمكن من حفظ القرآن الكريم قبل الالتحاق، وقد حفظه فى سن العاشرة، وبقت سنتان حفظ فيهما متون العلم فى الفقه والنحو والتجويد، مع ديوان حافظ ابراهيم الذى اختاره أبوه مع قصائد من كتاب جواهر الأدب. فالتحق بمعهد دمياط الديني. وكان المعهد حينئذ يضم النخبة المختارة من الأساتذة إذ لم يزد عدد المعاهد فى مصر على سبعة فقط. وإذا كانت مدة الدراسة بالقسم الابتدائى أربع سنوات فقد كانت كافية لإتقان مواد الفقه والنحو والصرف والسيرة النبوية والتاريخ. وكانت المجلات الدينية والأدبية ذائعة بين الطلاب ويقرأونها من طريق التبادل. فى المرحلة الابتدائية أرسل محمد رجب

البيومى تعليقًا أدبيًا لمجلة الرسالة [٢٧٧] على مقال لأستاذ كبير، فنشره أحمد حسن الزيات رئيس تحرير المجلة آنذاك دون إبطاء بالعدد الصادر فى ٢٢ يناير سنة ١٩٤٠، وكان للتعليق المتواضع دوى بالمعهد الدينى. ثم انتقل من دمياط إلى المعهد الثانوى بالزقازيق. فرأى المجال أفسح، لأن طلاب القسم الثانوى إذ ذاك كانوا أدباء كتابًا وشعراء وخطباء، ولهم فى الجمعيات الدينية وأندية الأحزاب السياسية صولات أسبوعية تستدعى الانتباه. لم يشأ محمد رجب البيومى أن يشارك فى حركة التأليف من السبيل المألوفة، بل رأى أن يراسل الصحف بما ينظم، فإذا سهل النشر فهى شهادة له وإذا صعب فعليه أن يسعى مجدًا. وقد سهل الله أمر النشر دون توقع، فقد كنت قرأت كتابًا قيمًا تحت عنوان «محمد المثل الكامل» لمحمد أحمد جاد المولى بك من كبار رجال التربية والتعليم فوجده يفى بما قاله له محمد فريد وجدى [٢٧٨] مؤلف دائرة المعارف والمفكر والفيلسوف والباحث. ثم بادر بإرسال مقالة أخرى لمجلة الإخوان المسلمون الأسبوعية. ونشرها صالح عشماوى الله فور وصولها. مضت أيام الزقازيق، وذهب إلى القاهرة طالبًا بكلية اللغة العربية، ووافق

ذلك انتماءه إلى مجلتيّ الرسالة والثقافة كاتبًا وشاعرًا، والمجلتان، -والرسالة بالذات - مهوى طلاب الأزهر. فانتشر له بالكلية ذكر حميد. ويذكر أن أستاذه أحمد شفيع السيد أستاذ الأدب المعاصر بالكلية كان يكلفه بأن يعد بعض الدروس ويلقيها على زملائه. كما أن عميد الكلية فى بعض سنواتها كان ابراهيم الجبالى، وهو عضو هيئة كبار العلماء، وكان يتولى تحرير باب التفسير بمجلة الأزهر تسع سنوات. ويروى محمد رجب البيومى : «وقد كتب لى والدى ذات يوم أنه سيحضر إلى القاهرة فى موعد حدده، وعليَّ أن أكون فى استقباله بباب الحديد، فرأيت أن أذهب للأستاذ معتذرًا عن التأخير، وكان مجلسه ساعتئذ عامرًا بالأساتذة فتطلع إليَّ، وسألنى أن أجلس لأعرب له قول الفرزدق:

«وكل رفيقى كل رحل وإن هما   تعاطى القنا قومًا هما أخوان»

وكان من حظه أن يحيط بالبيت من قبل، فابتسم وقال : «يا سيدى سأعرب البيت كما تود، ولكنى سأسألك بدورى عن قائله، وعن مناسبته وعن أحد الأئمة الذى أخطأ فى إعرابه من كبار النحاة». فأشرق وجه الشيخ، كأنه يستمع إلى بشرى سعيدة، وقال : «الله أكبر يا بنى، ما دمت تعرف أن

ابن هشام قد أخطأ فى إعرابه فى كتاب «المُغني» فأنت على علم به. أما القائل وأما المناسبة فأنا لا أعرفهما». وكان الشيخ محمد الطنطاوى أستاذ النحو بين السامعين فقال للشيخ : «إن الطالب من كتّاب مجلة الرسالة. فنهض الرجل من مكانه محيياً وقال : «اذهب كما شئت دون اعتذار». كما لاقاه أحد الأساتذة، وقال له إن الشيخ الجيالى يرغب أن أزوره فى منزله فى أى يوم أريد، بعد صلاة العشاء. فقال : «ومن أنا، حتى أشغل الرجل الكبير بلقائى؟ » فقال : «هوالذى طلب فلا تبطىء ». وقد سعد بما سمع، وسارع إلى لقاء الرجل، فرآه يجلس على السجادة بأرض الحجرة وكان قد فرغ من صلاة العشاء فدعاه إلى الجلوس معه، وكأنهما فى مسجد، ودار حديث رقيق سجله فى بعض مقالاته، وأهم ما به، حديثه عن زيارته للهند مبعوثًا على رأس بعثة أزهرية لاستطلاع حالة المنبوذين، وزيارته أكثر من خمسين مدرسة وجمعية هناك، واستقبال البعثة الأزهرية بأسمى مظاهر الترحيب. وقد عقد لقاءات مع «القائد الأعظم» محمد على جناح [٢٧٩] مؤسس باكستان والشاعر الفيلسوف محمد إقبال. حدثه عن تحامل الانجليز على المسلمين وانتصارهم

للهنادكة وتقديمهم عليهم فى أرقى الوظائف وقد حدثه عن غاندى ونهرو بأشياء لم يكن يعلم عنها شيئًا. واسترسله فى الحديث عن المسلمين بالهند أنفس ما سمع، ولم تكن الباكستان حينئذ قد خرجت إلى الوجود، ولكنها أصبحت كيانًا مستقلاً بعد رحلة البعثة الأزهرية بسنوات.

كانت سنوات القاهرة بالنسبة إلى محمد رجب البيومى وسيلة للتعرف إلى أدباء كبار سمع عنهم، ومن أبرزهم محمد فريد وجدى ومحمد الخضر حسين، وأحمد حسن الزيات وأحمد أمين ومحمود تيمور. كان محمد فريد وجدى معنيا بكفاح ما سمى باسم المذهب المادي، فقد تابعهم بمقالاته تحت عنوان «على أطلال المذهب المادي». واختاره الأزهر فى آخر حياته، مديرا لمجلته ورئيسا لتحريرها. وأما محمد الخضر حسين الذى أصبح شيخ الأزهر فيما بعد، فقد تشبع بمقالاته وبحوثه العلمية قبل أن يراه. ومن طرائفه معه أنه توجه مرة إلى مقر جمعية الهداية الإسلامية، وكان رئيسًا لها فوجد معه شيخًا وقورًا، عرف أنه الشيخ عبد القادر المغربى [٢٨٠] مجدد اللغة، ونائب رئيس المجمع العلمى بدمشق [٢٨١]، وتلميذ السيد جمال الدين الأفغانى [٢٨٢].

واستمع محمد رجب البيومى إذاً إلى العالمين الكبيرين يتناقشان فى التفسير. ومجالس الزيات بالرسالة لا تنسى. فقد كانت ندوات حافلة بأئمة من أهل الفضل فى العالم العربى، وبها عرف عروبية ساطع الحصرى ومحمد إسعاف النشاشيبى وعلى الطنطاوى وروفائيل بطى، ومحمد البشير الابراهيمى من كبار المفكرين فى العالم العربى. أما أحمد أمين فمن ذكرياته معه أنه كتب بحثًا عن جرجى زيدان، ودفع به إلى مجلة الثقافة. وانتظر قرابة شهر فلم ينشر، فتوجه للسؤال عنه فأسعدنى أن يكون أحمد أمين بإدارة المجلة فسأله فى خشية، فأشرق الابتسام على وجهه، وقال له: أنا احتفظ بالمقال حتى تأتى لتزيد فيه سطرين، فأنت وازنت بين مسلك الشيخ الخضرى فى التأليف التاريخى، ومسلك جرجى زيدان، فقضيت بأن مسلك صاحب الهلال أعم وأوسع دائرة من مسلك الشيخ الخضرى، حيث تحدث زيدان عن سائر نواحى التمدن الحضارى فى الإسلام، واقتصر الخضرى على القليل، وكان عليك أن تضيف إلى قولك أن الخضرى كان مقيداً بمنهج دراسى مقرر على طلبة مدرسة القضاء فليس له أن يتسع أما زيدان فيكتب كما يشاء دون أن يتقيد بمنهج

دراسى كالخضرى وفى استطاعته أن يجارى زيدان فيما انتحاه. بقى حديث عن محمود تيمور، وقد كان البادىء بمراسلته تفضلاً، لأنه نشر بمجلة الكتاب [٢٨٣] بحثاً تاريخياً عن والده أحمد تيمور، إذ كان محب الدين الخطيب دائم الحديث عن جهود أحمد تيمور الصادقة فى خدمة الإسلام والتراث العربى. واندفع إلى كتابة هذا الفصل عنه. ثم قال فى نفسه، أما الكتابة الدائمة فسهلة، وأما النشر والكسب فقد أجاب عنهما أبو العلاء المعرى حين قال :

«فيا دارها بالحزن إن فرارها قريب، ولكن دون ذلك أهوال».

كما اتصل بزكى مبارك [٢٨٤]، وكان فى آخر مراحل حياته الحرجة، هذه المرحلة التى آثر فيها الصراحة. فقد كان يكتب مقالات «الحديث ذو شجون» فى «البلاغ» على نحو غير المعهود فى أحاديث مجلة الرسالة إذ كان الزيات يحذف من شطحاته مالا يليق، أما البلاغ فقد اتسعت أنهاره لمهاجمة أدباء كبار. فى هذه الآونة كثر تردد البيومى على مجلس زكى مبارك فى صحيفة البلاغ، وقد طلب منه أن يعرفه بشاعر

القطرين والأقطار العربية خليل مطران (٢٨٥) رائد تحرير الشعر العربى من قيوده فى العصر الحديث، إذ لا يجد السبيل إلى لقائه مع أنه مولع بفنه، وقد حفظ أكثر ديوانه عن هوى شديد. وكان الشاعر فى أخريات أيامه ينزل بأحد مستشفيات حلوان ليرد عينا من عيون الماء بها، قيل إنها تعوق انتشار الداء، فاستجاب زكى مبارك لرجائه وصحبه لزيارة الشاعر، وقد دهش حين وجده كما قال بشار:

«إنّ فى بردى جسمًا ناحلا   لو توكأت عليه لا نهدم»

على أنه سُرَّ كثيراً حين عَلِم أنّ أزهريًا ناشئًا مثله يحفظ ديوانه، ويجعله شاعره المفضل، وقد طلب أن يسمعه بعض ما نظم، فقرأ قصيدة ظنها ستحوز قبوله إذ كانت مما نشرته مجلة الرسالة «، ولكن الرجل الصادق قال له بإخلاص: » أنت تملك النول الجيد، وعليك أن تبحث عن النسيج الممتاز، فالشاعر لا يعبر عن العواطف العامة قدر ما يلتفت إلى الخوافى الكامنة فى مطاوى الأحاسيس.» وحين شاهد وجومه، قال : «لا بأس، أنت مثل الكثيرين من المشهورين، وأريدك أن تكون سباقًا مرفرفًا على هؤلاء !»

هوامش الفصل الأول:

١- جاك بيرك، «إعادة قراءة القرآن»، ترجمة : د. وائل غالى، مجلة القاهرة ، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، العدد سبتمبر ، عام ١٩٩٥ . آن عبارة «إعادة قراءة القرآن» هو متن العنوان الذي كان قد اختاره كاتب هذه السطور لنصه المترجم «لدراسة محاولة تفسيرية قرآنية - عندما كنت أعيد قراءة القرآن لجاك بيرك»، تلك المحاولة الملحقة بترجمته الفرنسية للقرآن الكريم (باريس، دار سندباد، ١٩٩٠) ؛ أنظر فيما يتعلق باتساق مشروع جاك بيرك مع هموم القراءة بعامة، ومشكلات إعادة القراءة في الفكر المصري المعاصر وفي البحث النظري العربي الحديث، بخاصة : «قراءة جديدة لعصر النهضة»، مجلة الوحدة، الرباط-المملكة المغربية، السنة٣، العدد ٣١-٣٢، نيسان-ابريل-أيار-مايو ١٩٨٧، عدد مزدوج؛ على حرب، «الممنوع والممتنع»، «نقد الذات المفكرة»، «النص والحقيقة»، III، المركز الثقافي العربى، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٥، ص ٥٣ : استراتيجيات القراءة؛ عبد الهادي عبد الرحمن، «سلطة النص»، «قراءات في توظيف النص الدينى»، المركز الثقافي العربى، بيروت-لبنان، المركز الثقافي العربى، ط١، ١٩٩٣؛ د. نصر حامد ابو زيد، «نقد الخطاب الدينى»، القاهرة، سينا للنشر، ط١، ١٩٩٢، ص ١٠٧ ؛ د. نصر حامد ابو زيد، «التراث بين التأويل والتلوين: قراءة في مشروع اليسار الإسلامى»، «ألف»، مجلة البلاغة المقارنة، العدد ١٠، ١٩٩٠، ص ٥٤-١٠٩؛ د. محمد عابد الجابرى، «نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي»، ط٢ مزيدة ومنقحة، الدار البيضاء-المركز الثقافي العربى، بيروت-لبنان، دار الطليعة، ١٩٨٢؛ على حرب، «مداخلات»، «مباحث نقدية حول أعمال :محمد عابد

الجابري، حسين مروة، هشام جعيط، عبد السلام بنعبد العالي، سعيد بنسعيد، ، بيروت-لبنان، دار الحداثة، ط١، ١٩٨٥ص٧-١٢٦؛ عبد الوهاب حمودة، «القراءات واللهجات»، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٨؛ د. سعيد اللاوندى، «إشكالية ترجمة معاني القرآن الكريم»، القاهرة، مركز الحضارة العربية؛ نصف الدنيا تفتح ملف ترجمات القرآن الكريم، ٢، مجلة نصف الدنيا، السنة ١٢ العدد ٥٨٧، ١٣ مايو ٢٠٠١؛ عبد الحميد م. أحمد، «المواجهة بين الأزهر والحركات العصرية فى مصر من زمن محمد عبده حتي اليوم»، رسالة دكتوراه، جامعة هامبورج، ١٩٦٣ .

٢- د. محمد رجب البيومي يرد علي جاك بيرك، «إعادة قراءة القرآن»، القاهرة، الهلال ، العدد ٨٨٥ ، الخامس من شهر ديسمبر، عام ,١٩٩٩ جاك بيرك وجون-بول شارنيه (اشراف وتحرير) ، «الأضداد في الثقافة العربية»، باريس، دار نشر انتروبو، ١٩٦٧ .

٣- مفهوم تكرار القراءة.

٤- د. أحمد علم الدين الجندى، «اللهجات العربية فى التراث»، ليبيا-تونس، الدار العربية للكتاب، ١٩٧٨، القسم الأول فى النظامين الصوتى والصرفى، الباب الثانى : مصادر اللهجات، ص ١٠٣-٢٣١ .

٥- ابن مجاهد، «كتاب السبعة في القراءات»، تحقيق د. شوقي ضيف، ط٣، دار المعارف، ١٩٨٨، ص ١٠؛ أ. ولفنسون (أبو ذؤيب) ، «تاريخ اللغات السامية»، بيروت- لبنان، دار القلم، ط١، ١٩٨٠، ص ١٦١ .

٦- ٣٧١-٤٤٤هـ.

٧- الداوُدىّ، «طبقات المفسرين»، ج١، بتحقيق علي محمد عمر، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٧٢م، ص ٣٧٣-٣٧٦ .

٨- الدانى، «التيسير في القراءات السبع»، سلسلة، النشريات الإسلامية، ٢، لجنة المستشرقين الألمان، استانبول، مطبعة الدولة، ١٩٣٠؛ ابن الجزرى، «النشر فى القراءات العشر»، ج١، قدم له وعلق عليه جمال الدين محمد شرف، طنطا، دار الصحابة للتراث، ط١، ٢٠٠٢، ص٥٥ .

٩- الداني ، «المقنع في رسم مصاحف الأمصار مع كتاب النقط»، في سلسلة «النشريات الإسلامية»، ٣ (لجنة المستشرقين الألمانية، استانبول، مطبعة الدولة، ١٩٣٢ .

١٠- الداوُدىّ، «طبقات المفسرين»، ج٢، بتحقيق علي محمد عمر، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٧٢م، ص ٥٩-٦١، علي بنشر كتاب ابن الجزرى، «غاية النهاية في طبقات القراء» (٣ج)، ج. برجشتراسر وأوتو برتزل، طبع لأول مرة بنفقة الناشر ومكتبة الخانجي بمصر (١٩٣٢م).

١١- الفارسى، «الحجة في علل القراءات السبع» (٣ أجزاء). و حققه علي النجدي ناصف، عبد الحليم النجار، وعبد الفتاح إسماعيل شلبى، وراجعه محمد علي النجار، القاهرة، ط٢، مطبعة دار الكتب المصرية، ٢٠٠٠ .

١٢- ابن مجاهد، كتاب السبعة في القراءات، حققه شوقي ضيف، ط٣، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٨ .

١٣- ابن جنى، «المحتسَب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها» (ج١). وحقق «المحتسب»، على النجدى ناصف، صاحب البحث المعروف عن «كتاب» سيبويه، وعبد الحليم النجار، مترجم

كتاب «العربية : دراسات في اللغة واللهجات والأساليب» (١٩٥١)-كان صدر في ألمانيا في العام ١٩٥٠، وفي فرنسا في العام ١٩٥٥- ليوهان فوك (1894-1974) Johann Fuck، و«مذاهب المفسرين» لجولدسيهر و«تاريخ الأدب العربي» لكارل بروكلمان (1868-1956) Carl Brockelmann، وعبد الفتاح اسماعيل شلبي، صاحب «الإمالة في القراءات واللهجات العربية»، والبحث المستفيض عن أبي على الفارسي (القاهرة، المجلس الأعلي للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، ١٩٦٦).
وكتاب بن جلى جزء من حركة علمية علي امتداد التاريخ درست القراءات الشاذة ككتاب معانى القرآن لأبى على محمد بن المستنير قطرب (ت ٢٠٦ هـ)، وكتاب معانى القرآن لأبى زكريا الفراء (٢٠٧ هـ)، وكتاب معانى القرآن للزجاج (ت٣١١ هـ)، و«اللوامح» لأبى الفضل الرازى (ت ٤٥٤ هـ)، وكتاب المبهج لسبط الخياط البغدادى (ت ٥٤١ هـ)، تمثيلا لا حصرا.

14- Th. Nöldeke.

15- Noldeke (Th.) und Schwally (F.), Geschichte des Qoran, B.1, Uber den Ursprung; Leipzig, 1919; Schwally (F.); B. 2, Die Sammlung des Qorans Qorans; Leipzig, 1919.- Bergstrasser (G.) und Pretzl (O.); B. 3, Die Geschichte des Qorantexts; Leipzig, 1909-38. 3 B..

إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت-لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢٢٠، ويشمل البحث في «تاريخ القرآن» البحث في مصادر Ursprung القرآن (ج١)، وفي جمع Sammlung القرآن (ج٢)، وفي تاريخ Geschichte مصاحف

القرآن) Qorantexts ج٣) ، وقامت مؤسسة كونراد-ادناور الألمانية بترجمة الكتاب الي اللغة العربية فى مناسبة انعقاد معرض الكتاب العربى والدولى فى بيروت وتعاونت مع معهد جوته فى العاصمة اللبنانية وقد نقل النص الي العربية الدكتور جورج تامر بالتعاون مع فريق عمل مؤلف من عبلة معلوف تامر وخير الدين عبد الهادى ونقولا أبو مرداد وصدر الكتاب عن دار نشر جورج المرهيلدسهايم فى زيورخ ونيويورك؛ د. محمد مصطفى الأعظمى، «تاريخ نص الوحىّ القرآنى، دراسة مقارنة بينه وبين العهدين القديم والجديد» ، الأكاديمية الإسلامية بالمملكة المتحدة، لايسيستر، انجلترا، د. ميشال جحا، «الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا» ، الدراسات الإنسانية، معهد الإنماء العربى، ط١، بيروت-لبنان، ١٩٨٢، ص١٩٨-١٩٩؛ د. عبد الصبور شاهين، «تاريخ القرآن» ، القاهرة، دار الكاتب العربى، ١٩٦٧؛ الزنجانى، «تاريخ القرآن» ، تحقيق محمد عبد الرحيم، تقديم محمد كرد على، دمشق-سوريا، دار الحكمة، ط١، ١٩٩٠م؛ أ. جيفرى، «مواد تاريخ النص القرآنى» ، ١٩٣٧؛ ريجيس بلاشير، «المدخل إلي القرآن» ، باريس، ميزونوف ولاروز، ١٩٩١؛ باريت، «حدود البحث في القرآن» ، ١٩٥٠؛ روتراود فيلانت، «الوحىّ والتاريخ فى فكر المسلمين المعاصرين» ، دار شتاينر، فيسبادن، ١٩٧١؛ سبتينو موسكاتى، ترجمة السيد يعقوب بكر، راجعه د. محمد القصاص، «الحضارات السامية القديمة» ، سلسلة «روائع الفكر الإنسانى» ، القاهرة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، من دون تاريخ، ص ٣٨٥؛ عبد الله العروى، «الأيديولوجية العربية المعاصرة» ، بيروت-لبنان، دار الحقيقة، قدم له مكسيم رودنسون، نقله إلي العربية محمد عيتانى، ط١، ١٩٧٠، ص ١١٣ : العرب والاستمرار التاريخى، ص ١١٧ : التاريخ الاعتبارى، ص ١٢٥ : التاريخ المقدس

«المؤقنم»، ص ١٤٣ : التاريخ الوضعي؛ كمال عبد اللطيف، «التأويل والمفارقة، نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي»، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٨٧، ٤- درس العروي، حول المشروع الأيديولوجي التاريخاني، ص ١٢٥-١٥٠ ؛ د. عبد المنعم عبد العزيز المليجي، «تطور الشعور الديني عند الطفل والمراهق»، تقديم د. مصطفى زيور، القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٥؛ د. نصر حامد ابو زيد، «نقد الخطاب الديني»، القاهرة، سينا للنشر، ط١، ١٩٩٢، ص ٥٢ : ٥- اهدار البعد التاريخي..

١٦- هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ٨٧-١١١ .

١٧- لا السبعة وحسب.

١٨- السيوطي، «الاتقان في علوم القرآن»، ج١، دار قهرمان للطباعة والنشر والتوزيع، استانبول-تركيا، من دون تاريخ، ص٧٦ وما بعدها.

١٩- طه حسين، «في الأدب الجاهلي»، ١٩٢٧ .

٢٠- د. طه حسين، «في الأدب الجاهلي»، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩١٤، ١٩٢٧، ص ٩٨؛ مطاع صفدي، «قراءة ثانية للشعر الجاهلي : الأصالة والممكن»، «محور قضايا الشعر العربي الحديث»، في مجلة «الفكر العربي المعاصر» ، بيروت- لبنان، مركز الإنماء القومي، العدد ١٠، شباط ١٩٨١؛ البرت حوراني، «الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩٣٩» ، بيروت-لبنان، دار النهار للنشر، من دون تاريخ، الفصل الثاني عشر، طه حسين، ص ٣٨٦-٤٠٦ .

٢١- طه حسين، «في الأدب الجاهلي»، ١٩٢٧ .

22- «De Origine et Compositione Surarum Qoranicarum Ipsiusque Qorani» .

٢٣- السجستانى، «كتاب المصاحف»، نقل من نسخة خطية وحيدة محفوظة في المكتبة الظاهرية بدمشق، وقد صححه ووقف علي طبعه الدكتور آرثر جفرى، القاهرة، الرحمانية، ط١، ١٩٣٦م. لابد من التذكير بأن ت. نولدكه نفسه، حسب قول الزنجانى، نقل عن كتاب أبي القاسم عمر ابن محمد بن عبد الكافي في تاريخ القرآن المحفوظ بمكتبة Godlugd 674 Warn.

٢٤ - الاستشراق الغربي بعامة.

٢٥- الدراسة العربية أو الدراسة الإسلامية بعامة.

٢٦- ت ٩٦٥ .

٢٧- الداودى، «طبقات المفسرين»، ج٢، بتحقيق علي محمد عمر، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٧٢م، ص ٣٠ .

٢٨- الاستشراق الغربي عامة.

٢٩- كلمة منحوتة وتستعمل أولا للإشارة إلي أولية العلم علي أي معرفة أخرى.

٣٠ - د. عبد الصبور شاهين، «تاريخ القرآن»، القاهرة، دار الكاتب العربى، ١٩٦٦، ص٧ .

٣١- الزنجانى، «تاريخ القرآن»، دمشق، دار الحكمة، ١٩٩٠ ص ١٨٣ .

٣٢- أبو الحسن على الحسنى الندوى، «رجال الفكر والدعوة فى الإسلام»، ج١، ط٧، الكويت، القلم، ١٩٨٣، ص ١١٩.

٣٣- السيوطى، «تاريخ الخلفاء»، بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم،

القاهرة، دار الفكر العربى، ١٩٨٨، ص ٣٥٥ .

٣٤- هو مولي بني الحكم، كان يسكن دمشق، ويعلم مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية، فنسب إليه، فقيل : مروان الجعديّ.

٣٥- ت٩١١هـ / ١٥٠٥م.

36- W. Madelung, Imamism and Mutazilite Theology, in Le shiisme imamite, Paris, Puf, PP. 13-30.

37- Redondance.

٣٨ - السيوطى، «الاتقان فى علوم القرآن»، مرجع سبق ذكره، ج٢، النوع ٥٦ فى الإيجاز و الإطناب، ص٦٩ .

39- Enchaînement.

40- 24هـ،٦٤٦م.

41- B. Latoure.

42- G. Agamben.

43- R. Musil.

٤٤- رويرت موزيل، «الرجل الذى لا خصال له»، الكتاب الأول، منشورات الجمل، ترجمة فاضل العزاوى، كولونيا-المانيا، ٢٠٠٣ .

45- L. Wittgenstein.

46- L. Wittgenstein, «Logisch-Philosophische Abhandlung-Tractatus logico-philosophicus», hypertext pf the Ogden bilingual edition, translated from the german by C.K. Ogden with an introduction by B. Russel, Note by C.K. Ogden, http : //www.kfs.org/~jonathan/witt/tiph.html, 4. 003.

47- Sinn.

48- 1887-1914.

٤٩ - إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص٣٧ : «كان الشيء الرئيسي بالنسبة للزائر الأوروبى تمثيلا أوروبيا للشرق ولقدره المعاصر.» وص ٥٤ .

٥٠- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٩٢ .

٥١- بلند الحيدرى، «الإسلام وتحريم التصوير»، فى مجلة مواقف، لندن، دار الساقى، ط١، ١٩٩٠، ص٣٩-٤٦ .

52- Graphe.

٥٣ - حتّي عندما لا يدور علي الجنس

٥٤- جوستاف أ. جرونباوم، «الإسلام الحديث، البحث عن الهوية الثقافية»، مطبعة جامعة كاليفورنيا، بركلى- لوس انجليس، ١٩٦٢، نقله جزئيا الي الفرنسية روجيه ستوفيراس، وقدم للترجمة جاك بيرك، دار جاليمار، باريس، ١٩٧٣ .

٥٥- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت-لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ١٢٧ وص٢٢٠ وص٢٣٣ وص٢٨٦ .

56- bürgerlich

57- bürger

58- bourgeois

59- staatsbürgers

60- bürger

61- E. Morin.

٢٦ – شعر به نحو العام ١٩١٥ بصورة عامة.

63- P. Brooks, Civilization>s Obscene Ghost, Published on Sunday, April 6, 2003, by the Los Angeles Times.

64- O. Spengler.

٦٥ – هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، ترجمة د. طلال عتريسى، بيروت–لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ٤٧؛ إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت– لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢١٩.

66- Sturm und Drang.

٦٧ – اسوالد اشبنجلر، «تدهور الحضارة الغربية»، ترجمة احمد الشيبانى، جزآن، بيروت–لبنان، منشورات دار مكتبة الحياة، من دون تاريخ. هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت– لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ٩٩ وص١٩٨.

٦٨– ج١ ١٩٢٠ وج٢ ١٩٢٢.

٦٩– ١٩١٠ – ١٩٩٥.

٧٠– كلية فرنسا

71- Prism.

٧٢ – ت٥١٨م.

٧٣– عبد الرحمن بدوى، «دفاع عن القرآن ضد منتقديه»، ترجمة د. كمال جاد الله، القاهرة، دار الجليل للكتب والنشر، ط١، ١٩٩٧.

٧٤– د. أنور عبد الملك، «الاستشراق فى أزمة»، فى مجلة الفكر العربى، بيروت–لبنان–طرابلس، العدد ٣١، يناير–مارس ١٩٨٣،

ص٧٠-١٠٥ ؛ د. أنور عبد الملك، «ريح الشرق»، القاهرة، دار المستقبل العربي، ط١، ١٩٨٣ ؛ إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت - لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص١٢١ .

٧٥- ايف لاكوست، «العلامة ابن خلدون»، ترجمة ميشال سليمان، بيروت-لبنان، دار ابن خلدون، ط١، ١٩٧٤ .

٧٦- كوستاس أكسيلوس، «في التراث»، في مجلة أدب، بيروت-لبنان، دار مجلة شعر، شتاء ١٩٦٣، ج٢، العدد١، ص ١٤-٢٦ .

٧٦- مكسيم رودنسون، «الإسلام والرأسمالية»، ترجمة نزيه الحكيم، مع مقدمة خاصة بالترجمة العربية، بيروت-لبنان، دار الطليعة، ط١، ١٩٦٨ .

٧٨- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت-لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٣٣٣، هامش ١٥٥ وص٣٢٣ .

٧٩- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت-لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص٢٩٧ .

٨٠- ١٨٨٣-١٩٦٢ .

٨١- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت-لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص٢٧٢.

٨٢- سمير أمين، «الطبقة والأمة في التاريخ وفي المرحلة الإمبريالية»، ترجمة هنريت عبودي، بيروت-لبنان، دار الطليعة،

ط١، ١٩٨٠، ص ١٤ .

83- Daseinsanalytik.

84- M. Heidegger, Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1993, S.45.

٨٥ – إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت–لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص٢٧٣ .

٨٦– أنور الجندى، «يقظة الفكر العربى»، «حركة اليقظة فى مواجهة التغريب»، (مرحلة ما بين الحربين)، القاهرة، زهران، ١٩٧٢، ص ١١٦ .

٨٧– ميشال آلار، «بعض أوجه التصور القرآنى للانسان أو الأنثروبولوجيا القرآنية»، أعمال مؤتمر بروكسل، ١٩٧٠ .

٨٨– فرنان برودل، «الحضارة المادية والاقتصاد والرأسمالية من القرن الخامس عشر حتي القرن الثامن عشر»، ج١ : الحياة اليومية وبنياتها، الممكن والمستحيل، ترجمة د. مصطفي ماهر، القاهرة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٣ .

٨٩– إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت– لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٥٦ .

٩٠– إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت– لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢٣٦؛ إدوارد سعيد، «الثقافة والإمبريالية»، ترجمة كمال أبو ديب، بيروت– لبنان، دار الآداب، ط٣، ٢٠٠٤، ص ١١ .

٩١- هشام شرابى، «المثقفون العرب والغرب، عصر النهضة ١٨٧٥- ١٩١٤»، ط٢، بيروت- لبنان، دار النهار للنشر، ١٩٧٨، ص ٣٨؛ عبد الله العروى، «أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخانية ؟»، ترجمة د. ذوقان قرقوط، بيروت- لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٧٨، ص ٧ .

٩٢- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٣٧ .

٩٣- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٣٧ ..

٩٤- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٥٥ .

٩٥- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٧١ .

٩٦- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢١٤؛ ف. بوليانسكى، «التأريخ لعصر الإمبريالية»، ترجمة عبد الاله النعيمى، دمشق-سوريا، ج١ و٢، ط١، ١٩٨٨ .

٩٧- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث

العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢١٤ .

٩٨- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢٩٧ .

٩٩- هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠ .

١٠٠- نقد للاستشراق الكلاسى، والاستشراق الواقع بداخل النظرية الاجتماعية الحديثة.

١٠١- هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ١٠ .

١٠٢- عبد الله العروى، «الأيديولوجية العربية المعاصرة»، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط١ ، ١٩٧٠، ص١٤٨ .

١٠٣- عبد الله العروى، «الأيديولوجية العربية المعاصرة»، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٧٠، ص ١٥١ .

١٠٤- هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، ترجمة د. طلال عتريسى، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ١٠-١١ .

١٠٥- هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط١ ، ١٩٨٠، ص ١١؛ سمير أمين، «الطبقة والأمة فى التاريخ وفى المرحلة الإمبريالية»، ترجمة هنريت عبودى، بيروت- لبنان، دار الطليعة، ط١، ١٩٨٠، ص ١٦؛ كارل ماركس وفريديريك انجلز، «فى الاستعمار»، ترجمة فؤاد أيوب، دمشق-سوريا، دار دمشق، من دون تاريخ؛ جان سوريه كانال وموريس جودلييه ويوجين فارغا ونغوين لونج بيش وجان شينو، «حول نمط الانتاج الآسيوى»، ترجمة جورج طرابيشى، بيروت- لبنان، دار الطليعة، ط٢، ١٩٧٨ .

١٠٦- ايف لاكوست، «العلامة ابن خلدون»، ترجمة ميشال سليمان، بيـــروت- لبنان، دار ابن خلدون، ط١، ١٩٧٤، ص ١٩٠-٢٠٠؛ جورج لابيكا، «السـيـاسـة والدين عند ابن خلدون، محـاولة فى الأيديولوجـيـا الإسـلامـيـة»، تعـريب د. موسى وهبى ود. شـوقى دويهى، بيروت- لبنان، الفارابى، ط١، ١٩٨٠ .

١٠٧- هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت-لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ٢٤؛ عـبـد الله العروى، «فى سـبـيل منهـجـيـة للدراسات الإسلامية»، مجلة ديوجين، العدد ٨٣، يوليو- سبتمبر، ١٩٧٣، ص ١٦-٤٢؛ هشام جعيط، «ملاحظات على ثلاثة تساؤلات حول الحداثة بين الإسلام والغرب»، مسيحيون، ١٩٧٦؛ د. سمير أمين، «الطبقـة والأمـة فى التـاريخ وفى المرحلة الإمـبـرياليـة»، ترجمة هنريت عبودى، بيروت- لبنان، دار الطليعة، ط١، ١٩٨٠ .

١٠٨- هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ٢٤

١٠٩- هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ٧ .

١١٠- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الى العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٥٥-٥٦ وص ٨٠ وص١٢١ .

١١١- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الى العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٧٦ .

١١٢- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الى العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث

العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٥٦-٥٧ .

١١٣- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٧١.

١١٤- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٥٩ وص ١٤٢-١٤٣ وص١٦١ وص٢٣٦ وص٢٣٩ ؛ هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ٦٤ .

١١٥- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢١٣ .

١١٦- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص٩٦ ؛ سمير أمين، «الطبقة والأمة فى التاريخ وفى المرحلة الإمبريالية»، ترجمة هنرييت عبودى، بيروت- لبنان، دار الطليعة، ط١، ١٩٨٠، ص٥ ؛ د. سمير أمين، «التراكم علي الصعيد العالمى»، «نقد نظرية التخلف»، بيروت- لبنان، دار ابن خلدون، ص٢٣ .

١١٧- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص١٩٠ .

١١٨- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث

العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢٨١ .

١١٩- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص٢٤٧ .

١٢٠- ١٩١٦ .

١٢١- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٥٠ .

١٢٢- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢٨٠ .

١٢٣- هشام شرابى، «المثقفون العرب والغرب، عصر النهضة ١٨٧٥-١٩١٤»، ط٢، بيروت- لبنان، دار النهار للنشر، ١٩٧٨، ص ١٠ .

124- A. Gramsci.

١٢٥ - الأدب، والدين، والفلسفة، والسياسات.

١٢٦- هشام شرابى، «المثقفون العرب والغرب، عصر النهضة ١٨٧٥-١٩١٤»، ط٢، بيروت- لبنان، دار النهار للنشر، ١٩٧٨، ص ١٥ .

١٢٧- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ١٤٥

Yann fitt, andre farhi, Jean-pierre vigier, introduction de noam Chomsky, La crise de l>impérialisme et la troi-

sième guerre mondiale, Paris, Maspero, 1976.

١٢٨- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢٧٥ وص ٣٠٦ .

١٢٩- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٤٢ .

١٣٠- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص٥٦؛ ديلوز/ فوكو، «المثقفون والسلطة»، فى مجلة «مواقف»، لندن، دار الساقى، العدد ٥٧-شتاء ١٩٨٩، ص ١٣٨-١٤٨ .

١٣١- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢١٥ .

١٣٢- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢٤٧ .

١٣٣- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٤٩ .

١٣٤- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢١٥ .

١٣٥- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٥٤؛ هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت-لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ٩٧ .

١٣٦- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٥٤ وص ٢١٣-٢٣٤ .

١٣٧- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢١٤ .

١٣٨- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢٤٦؛ فردينان دى سوسير، «دروس فى الألسنية العامة»، تعريب صالح القرماوى ومحمد الشاوش ومحمد عجينة، ليبيا-تونس، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٥، ص ١٢٦-١٥٦ .

١٣٩- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص١٣٧-٢١٢ .

١٤٠- «الفكر العربى وأزمة المنهج»، مجلة «الفكر العربى»، بيروت- لبنان، مجلة الإنماء العربى للعلوم الإنسانية، العدد ١، يونيو ١٩٧٨، السنة الأولى؛ «محور الفكر العربى ومشكلة المنهج»، فى مجلة «الفكر العربى المعاصر»، بيروت- لبنان، مجلة العلوم الإنسانية والحضارية، مركز الإنماء القومى، العددان ٨ و ٩ كانون الأول ١٩٨٠ كانون الثانى ١٩٨١؛ محور الزمن الثقافى والمنهج،

فى مجلة «الفكر العربى المعاصر» ، بيروت-لبنان ، مركز الإنماء القومى ، الأعداد ٢٠ و٢١ و٢٢ صيف ١٩٨٢ .

١٤١- إدوارد سعيد ، «الثقافة والإمبريالية» ، ترجمة كمال أبـو ديب ، بيروت- لبنان ، دار الآداب ، ط٣ ، ٢٠٠٤ ، ص ٩-١٠ .

١٤٢- ١٨٥٧-١٩١٣

١٤٣- إدوارد سعيد ، «الاستشراق» ، «المعرفة ، السلطة ، الانشاء» ، نقله الي العربية كمال أبو ديب ، بيروت- لبنان ، مؤسسة الأبحاث العربية ، ط١ ، ١٩٨١ ، ص ٥٥ .

١٤٤- إدوارد سعيد ، «الاستشراق» ، «المعرفة ، السلطة ، الانشاء» ، نقله الي العربية كمال أبو ديب ، بيروت- لبنان ، مؤسسة الأبحاث العربية ، ط١ ، ١٩٨١ ، ص ٣٩ .

145- Unlimited semiosis.

١٤٦ - في إطار العملية اللامتناهية ، الافتراضية ، التي تحل من خلالها العلامة أو مجموعة العلامات محل علامة أو مجموعة علامات أخرى .

١٤٧- إدوارد سعيد ، «الاستشراق» ، «المعرفة ، السلطة ، الانشاء» ، نقله الي العربية كمال أبو ديب ، بيروت-لبنان ، مؤسسة الأبحاث العربية ، ط١ ، ١٩٨١ ، ص ٧٢ .

١٤٨- انطونيو جرامتشى .

١٤٩- إدوارد سعيد ، «الاستشراق» ، «المعرفة ، السلطة ، الانشاء» ، نقله الي العربية كمال أبو ديب ، بيروت-لبنان ، مؤسسة الأبحاث العربية ، ط١ ، ١٩٨١ ، ص ٥٣ .

150- Gilles Déleuze, Foucault, Paris, Minuit 2004, P. 103.

جيل دولوز، «المعرفة والسلطة، مدخل لقراءة فوكو، ترجمة سالم يفوت، ط١، بيروت- لبنان، الدار البيضاء-المغرب، ١٩٨٧، ص ١٠٤.

١٥١- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٩٥.

152- Gilles Deleuze, Foucault, Paris, Minuit 2004, PP. 103-104.

جيل دولوز، «المعرفة والسلطة، مدخل لقراءة فوكو، ترجمة سالم يفوت، ط١، بيروت- لبنان، الدار البيضاء-المغرب، ١٩٨٧، ص ١٠٤.

153- Matiére mouvante.

١٥٤ - وهى حركة لولبية ينفرد بها الجهاز الهضمى عند انقباضه فى أثناء البلع والهضم.

155- Plis.

156- Le dedans du dehors.

157- Double.

158- Intériorisation du dehors.

159- Plissement

١٦٠ - الرحلات، الفتوحات، التجارب الجديدة، تمثيلا لا حصرا.

١٦١- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٨٩، وص١٠١؛ هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ٦.

١٦٢- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ١٠١ .

١٦٣- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢١٦ .

١٦٤- سمير أمين، «الطبقة والأمة فى التاريخ وفى المرحلة الإمبريالية»، ترجمة هنريت عبودى، بيروت- لبنان، دار الطليعة، ط١، ١٩٨٠، ص ٢٠ .

١٦٥- عبد الله العروى، «أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخانية ؟»، ترجمة د. ذوقان قرقوط، بيروت- لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٧٨، ص ٧، هامش ١ .

١٦٦- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢٢٠ .

١٦٧- كالتعيين والدلالة ودلالة اللغة، والوسط المادى، والعالم المحسوس أو المعقول.

١٦٨- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٧٤ .

169 - L>être du phénomène

170- Archiviste.

١٧١ - إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث

العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٧٢ وص ١٠٧ وص ١٥١-١٥٢ .

172 - Cartographe.

١٧٣ - إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٨٠ .

١٧٤- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت- لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٩٢ .

١٧٥- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت-لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢٢٦ .

١٧٦- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت-لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢٣٩ .

177- Stellen.

178- Vor.

179- J.-V.HEIJENOORT, (ed.), From Frege to Gödel : A Source Book in Mathematics, 1879-1931, Harvard Univ. Press, 1967 ; 3rd Pr., 1977; G. FREGE, Begriffsschrift, a formula language, modeled upon that of arithmetic, for pure thought, 1879. tr. by Stefan Bauer-Mengelberg. (Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens, Halle ; reprinted in Begriffsschrift und andere Aufsätze, ed. by I. Angelelli, Hildesheim, Olms, 1964.

180- Sinn/Bedeutung.

181- Vorstellung.

182- M. Foucault, Les mots et les choses, Paris, Gallimard, 1966, PP.229-261.

183- J. Derrida, L>écriture et la différence, Paris, Seuil, 1967, PP.341-368; J. Derrida, Psyché, Inventions de l>autre, Paris, Galilée, 1998, PP.109-143.

184- bildes.

185- M. Heidegger, Holzwege (1950), aufl. 6, M. Niemeyer Verlag, Tübingen, 1980.

186- Mediation.

187- Signes directs.

188- Esprit.

189- G. Deleuze, Différence et répétition, Paris, Puf, 1968, P. 1

190- Representamen.

191- Interpretant.

192- Object.

193- Ground.

194- Idea.

١٩٥ - المنهجية الأفلاطونية في التمثيل.

١٩٦- منهجية التكرار في التمثيل.

١٩٧- المنهجية الذهنية في التمثيل.

١٩٨- وحدة الزمن في التمثيل.

١٩٩- منهجية المماثلة في التمثيل.

٢٠٠- أولية الاتصال علي الانقطاع.

٢٠١- منهجية المطابقة في التمثيل.

٢٠٢- منهجية الهوية في التمثيل.

٢٠٣- نفي منهجية الاختلاف.

٢٠٤- ١٨٣٩ ١٩١٤ .

٢٠٥- أنور الجندى، «يقظة الفكر العربى»، «حركة اليقظة فى مواجهة التغريب»، (مرحلة ما بين الحربين)، القاهرة، زهران، ١٩٧٢، ص ١١٨ .

٢٠٦- حين وضع الأنا مقابلا لنفسه.

٢٠٧- ٤٣ ق. م. / ١٨م.

٢٠٨- أوفيد، «التحولات»، نقلها الي العربية أدونيس، ابو ظبىّ، المجمع الثقافى، ٢٠٠٢، ص ٩٠٠-٩٠١,

٢٠٩- محمد أركون، «مشكلة الأصول»، فى مجلة الفكر العربى المعاصر، بيروت-لبنان، العدد ١٣ حزيران / تموز، ١٩٨١، ص١٤-٢٢؛ التراث وتحديثات العصر فى الوطن العربى (الأصالة والمعاصرة)، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التى نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، ط١، ١٩٨٥ .

٢١٠- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت-لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ١٢١-١٢٢ وص١٣٢ .

٢١١- إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت-لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢٣١ و٢٣٢ وص٢٣٨ وص٢٤٦ .

215 -Essentialising.

٢١٣- عادل ضاهر، «الإسلام والعلمانية»، فى مجلة مواقف، لندن، دار الساقى، ط١، ١٩٩٠، ص ٧١-١٠٢.

٢١٤- في الوقت الحاضر.

215- Mythologising.

٢١٦ - النموذج الأصلي الروحى.

٢١٧- د. وائل غـالى، «نهـاية الفلسـفة»، القـاهرة، هيـئة الكتـاب، ٢٠٠٢؛ تشارلز فرنكل، «أزمة الإنسان الحديث»، ترجمة د. نقولا زيادة ومراجعة عبد الحميد ياسين، بيروت-نيويورك، ١٩٥٩، «المجتمع الليبرالى والقيم النهائية»، ص ٨١-٩٢ .

٢١٨- د. محمد حسين دكروب، «الأنثروبولوجيا والأنوية الحضارية للغرب»، مجلة الفكر العربى، طرابلس- لبنان، يناير-فبراير ١٩٨١، العدد ١٩، السنة٣، ص٥٨؛ خلدون الشمعة، «نحو الأنثروبولوجية الفلسفية»، مجلة الفكر العربى، طرابلس-لبنان، العدد٣، ١٥ أغسطس-١٥ سبتمبر ١٩٧٨، السنة ١، ص٢٢٢ .

٢١٩- د. وائل غالى، «تاريخ العلوم العربية وتحديث تاريخ العلوم»، القاهرة، الهيئة المصرية العامة الكتاب، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٥ .

٢٢٠- لم يسبق له قط أن ابتكر ابتكارا واحدا في خدمة البشرية لأنه يتعذر عليه أن يستنبط أي شيء جديد.

٢٢١- جاك بيرك، «القرآن، محاولة الترجمة»، باريس، دار نشر آلبان ميشيل، طبعة منقحة ومصححة، المكتبة الروحية، ١٩٩٥ .

٢٢٢- صحيفة «الدستور»، العدد الصادر بتاريخ ١٩٩٧/١٠/٨ .

223- I. Goldziher.

٢٢٤ - اجناس جولدتسيهر، «العقيدة والشريعة فى الإسلام»، القاهرة، دار الكاتب المصرى، ط١، ١٩٤٦، ص١٠ .

٢٢٥- د. عبد الرحمن بدوى، «شخصيات قلقة في الإسلام»، ط٣، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٨، ص ١-٥٨ .

٢٢٦- د. عبد الرحمن بدوى، «شخصيات قلقة في الإسلام»، ط٣، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٨، ص٦١-٩١ .

٢٢٧- ١٩٣٣-١٩٧٧

٢٢٨- ابو الحسن على الحسنى الندوى، «رجال الفكر والدعوة فى الإسلام»، ج١، ط٧، الكويت، القلم، ١٩٨٣، ص ١٦٢-١٨٠؛ هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت-لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ١٨١-١٨٢؛

M. Driscoll, Apoco-elliptic Thought in Modern Japanese Philosophy, http://www.usc.edu/dept/comp-lit/tympanum/4/driscoll.html

P. Leroy, Alchimie et mystique en terre d>islam, Paris, Verdier, 1989; Ch. Jambet, L>acte d>être, La philosophie de la révélation chez Molla Sadra, Paris, Fayard, 2002..

229- M. Weber.

٢٣٠ - هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت- لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ١٤٩ .

٢٣١- فرانتز فانون، «معذبو الأرض»، ترجمة د. سامى الدروبى ود. جمال الأتاسى، بيروت-لبنان، دار الطليعة، ط٢، ١٩٦٦؛ هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت-لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ٧٦ .

٢٣٢- د. نصر حامد أبو زيد، «هكذا تكلم ابن عربى»، القاهرة، هيئة الكتاب، ٢٠٠٢، «الفصل ٦ : تأويل الشريعة : جدلية الظاهر والباطن»، ص ٢٠٧؛ وهو العنوان نفسه الذي اختاره فاضل رسول لتسمية مشروع علي شريعتي : فاضل رسول، «هكذا تكلم علي شريعتى»، «فكره ودوره في نهوض الحركة الإسلامية مع نصوص مختارة من كتاباته»، بيروت-لبنان، دار الكلمة للنشر، ط٢، ١٩٨٣؛ د. إبراهيم الدسوقي شتا، «الثورة الإيرانية»، «الصراع، الملحمة، النصر»، القاهرة، الزهراء للإعلام العربى، ط١، ١٩٨٦؛ د. إبراهيم الدسوقي شتا، «الثورة الإيرانية»، «الجذور الأيديولوجية، الملحمة، النصر»، القاهرة، الزهراء للإعلام العربى، ط١، ١٩٨٨، ص١٤٣-٢٤٢ ؛ مختارات من أقوال الإمام الخمينى، ٢، ترجمة محمد جواد المهرى، دار وزارة الإرشاد الإسلامى، طهران، ١٢٠٢هجرية؛ وهو العنوان نفسه الذي اختاره د. محمد عبد المطلب لتسمية مشروع «استنطاق الخطاب الشعري لرفعت سلام» تحت عنوان : د. محمد عبد المطلب، «هكذا تكلم النص»، القاهرة، هيئة الكتاب، ١٩٩٧؛ وهو العنوان نفسه الذي اختاره فريدريش نيتشه قبل أكثر من قرن من الزمان لتسمية مشروع زرادشت الذي اعتنقته فارس وأثر في حضارتها وعاصر الإسلام : «هكذا تكلم زرادشت»، «كتاب ليس لأحد وللكل».

٢٣٣- تستند إعادة قراءة جاك بيرك للقرآن علي إعادة ابن حزم تأسيس أصول الفقه، بخاصة، وعلي رفضه قياس الفقهاء، بنحو أكثر خصوصية. واستعاد الراحل لطفي عبد البديع، من جهته، النظام الفكري الحزمى، بطريقته النقدية اللغوية التراثية المتميزة في : د. لطفي عبد البديع، «ميتافيزيقا اللغة»، القاهرة، هيئة الكتاب، ١٩٩٧، ص ١٩٧ : ابن حزم، واستعادت تلميذة جاك

بيرك، الباحثة والمفكرة اللبنانية ندي توميش، ابن حزم في : ابن حزم، «كتاب الأخلاق والسير»، ترجمته إلي الفرنسية الباحثة ندي توميش، مجموعة الروائع الإنسانية، الأونسكو، السلسلة العربية، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت-لبنان، ١٩٦١؛ سالم يفوت، «ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس»، الدار البيضاء-المغرب، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٨٦؛ محمود عوض، «متمردون لوجه الله»، «ابن حزم، ابن تيمية، رفاعة الطهطاوى، جمال الدين الأفغانى، عبد الله النديم»، بيروت-القاهرة، دار الشروق، ط٢، ١٩٨٦م، ص ١٩-٦٢؛ البرت حورانى، الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨-١٩٣٩، بيروت-لبنان، دار النهار، من دون تاريخ، الفصل الرابع، الجيل الأول (الطهطاوى-خير الدين-البستانى)، ص٨٩-١٣٠ .

٢٣٤- جاك بيرك، «حاضر العرب علي لسانهم»، باريس، جاليمار، ١٩٧٤، ص٧ .

٢٣٥- جاك بيرك، «حاضر العرب علي لسانهم»، باريس، جاليمار، ١٩٧٤، ص١٩١ .

٢٣٦- الشهرستانى، «الملل والنحل»، تحقيق محمد بن فتح الله بدران، القاهرة، ط١، مطبعة الأزهر، ١٩١٠م، ج١، ص٢٩؛ محمد عبده، «رسالة التوحيد»، مكتبة الثقافة العربية، ص ٨ : «فاعتبار حكم العقل، مع ورود أمثال هذه المتشابهات في النقل، فسح مجالا للناظرين، خصوصا ودعوة الدين إلي الفكر في المخلوقات لم تكن محدودة بحد ولا مشروطة بشرط.»؛ محمد حسين هيكل، «حياة محمد»، القاهرة، دار المعارف بمصر، ط١٣، ١٩٧٥، ص ٥٢٠؛ د. برهان غليون، «اغتيال العقل»، «محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية»، القاهرة، مدبولى، ط٣، ص ٢٣٦ : مأزق العقلانية

العربية الحديثة؛ د. محمد عابد الجابرى، «تكوين العقل العربى»، «نقد العقل العربى»، (١)، بيروت-لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، جماعة الدراسات العربية والتاريخ والمجتمع، ط٣، ص ٢٢٠ : تنصيب العقل في الإسلام؛ محمد سعيد العشماوى، «حصاد العقل في اتجاهات المصير الإنسانى»، القاهرة، سينا للنشر، ط٢، ١٩٩٢؛ زكي نجيب محمود، «طريق العقل في التراث الإسلامى»، «الإسلام والحضارة»، أبحاث المؤتمر الدولي الأول للفلسفة، ١٩-٢٢ نوفمبر ١٩٧٩، القاهرة، جامعة عين شمس، كلية التربية، ص١-١٣؛ محمد أركون، «تاريخية الفكر العربي الإسلامى»، ترجمة هاشم صالح، بيروت-لبنان، منشورات مركز الإنماء القومى، ط١، ١٩٨٦، ص ٦٥ : الفصل الثاني : مفهوم العقل الإسلامى؛ «العقلانية والفكر العربى»، مجلة الوحدة، الرباط-المملكة المغربية، السنة٥، العدد ٥١، ديسمبر ١٩٨٨؛ اجناس جولدتسيهر، «العقيدة والشريعة في الإسلام، تاريخ التطور العقَدي والتشريعي في الديانة الإسلامية»، نقله إلي اللغة العربية وعلق عليه، محمد يوسف موسي، وعبد العزيز عبد الحق، وعلي حسن عبد القادر، القاهرة، دار الكاتب المصرى، ١٩٤٦، ص٨٥ : «الحركة القدرية [مع هذا كانت واستمرت]ذات أهمية كبيرة في تاريخ الإسلام، بسبب أنها الخطوة الأولي والعمل الأقدم في سبيل التحرر من الأفهام التقليدية السائدة». إدوارد سعيد، «الاستشراق»، «المعرفة، السلطة، الانشاء»، نقله الي العربية كمال أبو ديب، بيروت-لبنان، مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١، ص ٢٢٠ ..

٢٣٧- ١٨٤٩-١٩٠٥

٢٣٨- د. عاطف أحمد، «نقد الفهم العصري للقرآن»، ط٢، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٢، وهو نقد لكتاب : مصطفي محمود، «القرآن»

محاولة لفهم عصرى، ، بيروت-لبنان، دار الشروق، مايو ١٩٧٠، وكانت الطبعة الأولي للكتاب في مصر قبل هذا التاريخ؛ محمود محمد طه، «القرآن ومصطفى محمود والفهم العصرى»، مطبعة مصر، الخرطوم، ١٩٧١ (؟)؛ عبد الكريم الخطيب، «الإسلام في مواجهة العصر وتحدياته أو تعقيب علي ندوة الأهرام»، ندوة حرة مع الرئيس معمر القذافي، في ٧-٤-١٩٧٢، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٧٢ .

٢٣٩- محمد حسين هيكل، «حياة محمد»، دار المعارف بمصر، ط١٣، ١٩٧٥، ص٣٦ : «من الحق علينا للغرب أن نقول إن ما يقوم به علماؤه اليوم من بحوث نفيسة في تاريخ الدراسات الإسلامية والدراسات الشرقية، قد مهد لأبناء الإســـلام وأبناء الشرق أن يتزيدوا من هذه البحوث في تلك الدراسات، وأن يكونوا أكبر رجاء في الاهتداء إلي الحق» .

٢٤٠- طه حسين، «اسلاميات»، ٣ج، دار الآداب، بيروت-لبنان، ط١، ١٩٦٧، صص١٧٣ . «أن الأدب القديم لم ينشأ ليبقي كما هو ثابتا مستقرا، لا يتغير ولا يتبدل، ولا يلتمس الناس لذته آلا في نصوصه يقرأونها ويعيدون قراءتها، ويستظهرونها ويمعنون في استظهارها.»؛ د. طه حسين، في التجديد، في مجلة «المجلة الجديدة»، العدد الأول، نوفمبر، ١٩٢٩، ص٥١؛ د. لطفي عبد البديع، «ميتافيزيقا اللغة»، القاهرة، هيئة الكتاب، ١٩٩٧، ص ١٥٣ : «طه حسين ومصير النقد العربي»؛ طه حسين، من الشاطيء الآخر، في جديده الذي لم ينشر سابقا، كتابات طه حسين الفرنسية جمعها وترجمها وعلق عليها عبد الرشيد الصادق محمودى، ط١، ١٩٩٠، ادفرا باريس، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت؛ نبيل فرج، «طه حسين ومعاصروه»، القاهرة، دار

الهلال، العدد ٥٢١، مايو ١٩٩٤؛ طه حسين، العقلانية، الديمقراطية، الحداثة، ١، قضايا وشهادات، كتاب ثقافي دوري، دمشق-سوريا، عيبال، من دون تاريخ.

٢٤١- خالد محمد خالد، «كما تحدث القرآن»، في «إسلاميات»، دار الفكر، ١٩٧٨، ص ١١٩-٢١٤ .

٢٤٢- أحمد أمين، «فجر الإسلام»، ط١٥، ١٩٧٥، «ضحى الإسلام»، ج١ و٢ و٣، ط١٠، من دون تاريخ، و«ظهر الإسلام»، ج١-٢-٣-٤، ط٧، ١٩٩٩، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية.

٢٤٣- عباس محمود العقاد، «عبقرية جيتي»، تقديم محمد خليفة التونسي، القاهرة، مكتبة دار العروبة، ١٩٦٠ .

٢٤٤- أمين الخولي، «مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب»، في «الأعمال الكاملة»، ج١٠، القاهرة، هيئة الكتاب، ١٩٩٥ .

٢٤٥- طه حسين، «في الشعر الجاهلي»، ط١، القاهرة، دار الكتب، ١٩٢٦ .

٢٤٦- على عبد الرازق، «الإسلام وأصول الحكم، بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام»، نقد وتعليق د. ممدوح حقي، بيروت-لبنان، منشورات دار مكتبة الحياة، ١٩٧٨؛ د. محمد عمارة، «معركة الإسلام وأصول الحكم»، القاهرة، طبعة دار الشروق الأولى، ١٩٨٩؛ د. محمد عمارة، «الإسلام وفلسفة الحكم»، القاهرة، طبعة دار الشروق الأولى، ١٩٨٩؛ خالد محمد خالد، «خلفاء الرسول»، بيروت-لبنان، دار الفكر، ط١، ١٩٧٩ .

٢٤٧- محمد فريد وجدى،«المصحف المفسر»،١، ط٢، القاهرة، مطابع الشعب، ١٣٧٧هجرية، «دائرة معارف القرن العشرين»، و«علي

أطلال المذهب المادى، والإسلام دين عام خالد، والفلسفة الحقة في بدائع الأكوان، والمرأة المسلمة، والمدنية والإسلام، وصفوة العرفان في تفسير القرآن.

٢٤٨- الأمير شكيب أرسلان، «لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم»، تقديم محمد رشيد رضا، مراجعة خالد فاروق، القاهرة، دار البشير، ١٩٨٥ والأمير شكيب أرسلان، «سيرة ذاتية»، دار الطليعة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولي، ١٩٦٩ .

٢٤٩- مصطفي صادق الرافعي، «تحت راية القرآن»، المعركة بين القديم والجديد، مقالات الأدب العربي في الجامعة، والرد على كتاب في الشعر الجاهلي «للدكتور طه حسين، وإسقاط البدعة الجديدة التي يريد دعاتها تجديد الدين، اللغة والشمس والقمر، صحح أصوله محمد سعيد العريان، بيروت-لبنان، دار الكتاب العربي، ط٧، ١٩٧٤ .

٢٥٠- السيوطي، «الإتقان»، مرجع سبق ذكره، ج٢، ص١١-١٥ .

٢٥١- عائشة عبد الرحمن.

٢٥٢- ١٩٧٥ .

٢٥٣- ج. ج. ج. يانسن، «تفسير القرآن فى مصر الحديثة»، دار بريل، ليدن، ١٩٧٤؛ هشام شرابى، «المثقفون العرب والغرب، عصر النهضة ١٨٧٥-١٩١٤»، بيروت-لبنان، ط٢، دار النهار للنشر، ١٩٧٨، ص ١١ .

٢٥٤- د. نصر حامد أبو زيد، «القراءة الأدبية للقرآن : اشكالياتها قديما وحديثا»، مجلة «الكرمل»، رام الله، فلسطين، العدد ٥٠، شتاء ١٩٩٧، ص١٤٨؛ أمين الخولى، «مناهج تجديد»، «الأعمال الكاملة»، ج١٠، القاهرة، هيئة الكتاب، ١٩٩٥، ص٢٦٣؛ عبد الله

أحمد النعيم، «نحو تطوير التشريع الإسلامي»، ترجمة وتقديم حسين أحمد أمين، القاهرة، ط١، دار سينا للنشر، ١٩٩٤، ص ٦٣؛ نصر حامد أبو زيد، «مفهوم النص»، «دراسة في علوم القرآن»، بيروت-لبنان، ط١، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠، ص ٩؛ محمد جلال كشك، «الحوار أو خراب الديار»، «بعض ما أمكن نشره»، القاهرة، مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٩٣، ص ٣٦ يريدون الوحدة الوطنية في الجنة !! لا التفسير عصري ولا هو من اكتشاف العشماوي !

٢٥٥- محمد أركون، جمال الدين بن الشيخ، اندريه ميكيل، حوار احمد المديني، محمد اركون، «التأمل الابستمولوجي غائب عند العرب»، «ثلاث شهادات عن الاستشراق والمعاصرة»، مجلة «الفكر العربي المعاصر»، بيروت-لبنان، الأعداد٢٠ /٢١ /٢٢، صيف ١٩٨٢، ص٨١؛ علي حرب، «نقد النص»، «النص والحقيقة»، I، بيروت-لبنان، ط١، ١٩٩٣، ص ٦٩ : محمد أركون وقراءة الفكر الإسلامي؛ محمد الغزالي، «الحق المرّ»، ج٢، القاهرة، دار الشروق، ط١، ١٩٨٩م، ص ١٤٦ : «إنّ محمد أركون فارس ضد الإسلام وأمته، ونحن لا نلقي هذا الفارس بسيف، إننا لا نلقاه إلاّ بالعصا أو بما هو دونها.». د. لطفي عبد البديع، «ميتافيزيقا اللغة»، القاهرة، هيئة الكتاب، ١٩٩٧، ص ٧٥ : «دلالة السيف والقلم في العربية». جاك بيرك وجون- بول شارنيه (إشراف وتحرير)، «الأضداد في الثقافة العربية»، باريس، دار نشر انتروبو، ١٩٦٧ .

٢٥٦- أحد أعضاء العائلة المعادية لعائلة النبي.

٢٥٧- إجماع الأمة سُنة، وشيعة.

٢٥٨- أمين معلوف، «الحروب الصليبية كما رآها العرب»، نقلها الي العربية د. عفيف دمشقية، بيروت-لبنان، دار الفارابى، ط١، ١٩٨٩ .

٢٥٩- القرن الرابع الهجري والقرن الخامس الهجرى.

٢٦٠- ١٩ مارس ١٩٢٦ .

٢٦١- خليل عبد الكريم، «دولة يثرب، بصائر فى علم الوفود»، القاهرة، سينا للنشر، ط١، ١٩٩٩، ص ١٧ .

٢٦٢- بكسر القاف مقصور.

٢٦٣- ابو الحسن على الحسنى الندوى، «رجال الفكر والدعوة فى الإسلام»، ج١، ط٧، الكويت، القلم، ١٩٨٣، ص ١١٤-١٤٥ .

٢٦٤- من الغط وهو العصر الشديد.

٢٦٥- د. فهمى جدعان، «أسس التقدم عند مفكرى الإسلام فى العالم العربى الحديث»، بيروت-لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٧٩ .

٢٦٦- محمد اقبال، «تجديد التفكير الديني في الإسلام» (١٩٣٤)، ترجمة عباس محمود العقاد، مراجعة عبد العزيز المراغى، مهدي علام، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة، ١٩٥٥ .

٢٦٧- ٥٤٣-٦٠٦ / ١١٤٩-١٢٠٩ .

٢٦٨- محمد عبده، «رسالة التوحيد»، مرجع سبق ذكره، ص٤٨ الرازى، «التفسيرالكبير»، بيروت-لبنان، دار إحياء التراث العربى،

ط٣، من دون تاريخ، ج١، دلالة الألفاظ على معناه غير ذاتية، ص ٢٢، دلالة الألفاظ على معانيها ظنية، ص٢٨ ؛ الزمخشرى، «الكشاف»، مرجع سبق ذكره، ج١، ص١٧٥ ؛ ابن رشد، «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة»، في : «فلسفة ابن رشد»، القاهرة، المكتبة المحمودية، من دون تاريخ، ص٧٢ : «مطلب في أول من فتح باب الأويل في الشرع».

٢٦٩- الجاحظ، «البيان والتبيين وأهم الرسائل»، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٩، ص١٤٧-١٤٨ .

٢٧٠- جاك بيرك، «إعادة قراءة القرآن»، باريس، دار ألبان ميشيل، عام ١٩٩٣ .

٢٧١- جاك بيرك، «إعادة قراءة القرآن»، ترجمة : د. وائل غالى، القاهرة، دار النديم عام ١٩٩٦ .

٢٧٢- سعد الله ونوس، «جاك بيرك والفكر العربى»، مجلة «المعرفة»، دمشق، سورية، العدد ٦٤، السنة ٦، حزيران/يونيوعام ١٩٦٧، ص١٤٢-١٤٧ ؛ جاك بيرك، «نحو علم اجتماع جديد»، ٢، ترجمة د. ابراهيم الكيلانى، مجلة المعرفة، دمشق-سورية، العدد ٣٨، نيسان ١٩٦٥، ص٤-١٣ .

٢٧٣- ١٨٠١-١٨٧٣ .

٢٧٤- ١٧٦٦-١٨٣٥ .

٢٧٥- الطهطاوى، «تخليص الابريز فى تلخيص باريز أو الديوان النفيس بإيوان باريس»، فى الأعمال الكاملة لرفاعة رافع

الطهطاوى، بيروت- لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ج٢ ، «السياسة والوطنية والتربية» ، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ط١ ، ١٩٧٣ ، ص ١١ .

٢٧٦- د. محمد رجب البيومى، «كانت القرية تغرس الفضيلة والحب والاحترام» ، في الكتاب الجماعى، تحت عنوان : «مجموعة من المؤلفين» ، «التكوين، حياة المفكرين والأدباء والفنانين بأقلامهم» ، القاهرة، الهلال، العدد ٥٦٦ ، عدد شهر فبراير من العام ١٩٩٨ .

٢٧٧- مجلة أسبوعية للآداب والعلوم والفنون كانت تصدرها وزارة الثقافة والارشاد القومى.

٢٧٨- ١٨٧٦-١٩٥٢ .

٢٧٩- ت ١٩٤٧ .

٢٨٠- ١٨٦٧-١٩٥٦ .

٢٨١- عبد القادر المغربى، «تفسير جزء تبارك وهو الجزء التاسع والعشرون من الكتاب الكريم» (القاهرة، المطبعة الأميرية، ١٩٤٩م) ، وله أيضا ، «البينات» ، و«الأخلاق والواجبات» ، و«على هامش التفسير» ، و«جمال الدين الأفغانى» ، و«ذكريات وأحاديث» ، و«كلمتان في السفور والحجاب» ، و«محمد والمرأة» .

٢٨٢- ١٨٣٩-١٨٩٧ .

٢٨٣- ابريل ١٩٤٨ .

٢٨٤- ١٨٩٢-١٩٥٢ .

٢٨٥- ١٨٧٢-١٩٤٩ .

الفصل الثانى :

مفهوم الخطأ فى التفسير

٢ - ١- مفهوم التطور اللغوى :

أصحيح أن اللغة العربية عند نزول الوحى كانت غيرها عند جمع القرآن فى عهد عثمان، ولذلك قام الجامعون بتنقيح جديد تبعًا لما سماه جاك بيرك بالتطور اللغوي؟ كان مصدر ذلك السؤال هو الحاجة إلى تحديد علاقة اللغة العربية بالحياة. وقد نهض ذلك الاهتمام البالغ مما تعرضت له اللغة العربية من تزاوج بلغات أخرى هى لغات الشعوب التى دخلت فى دار الإسلام أو أقامت صلات لها معه. فدخلتها بُنى كلام ليست فى دائرة اللغة العربية فى صفاتها الأولى. وما كادت اللغة العربية تصل إلى القرن الخامس حتى أصيبت الثقافة اللغوية بانهيار واضح. وتحدث عنه الحريرى فى غير موضع من كتابه «درة الغواص فى أوهام الخواص» (١). لم تكن اللغة، فى ذلك الانهيار الواضح، إلاّ قوالب لسكب المعانى الدقيقة فى دخائل النفوس تنفصل فيها الألفاظ عن معانيها كانفصال الثوب عن الجسد. كيف بالإمكان تفسير التضاد بين اللفظ والمعنى؟ فالمعانى مبسوطة إلى غير غاية وممتدة إلى غير نهاية، وأسماء المعانى مقصورة معدودة.

٢- ٢- مضمون اللغة التي نزل بها القرآن :

إنّ القراءة، بالمعنى الاصطلاحى العربي-الإسلامي، هى اختلاف ألفاظ الوحى المذكور فى الحروف أو كيفيتها من تخفيف وتثقيل وغيرهما[٢]. وتوهم بعض الروايات بأنه قد تم الاقتصار من سائر اللغات على لغة قريش[٣] محتجاً بأنه نزل بلغتهم وإن كان قد وسع فى قراءته بلغة غيرهم رفعاً للحرج والمشقة فى ابتداء الأمر. وقصد عثمان جمعهم على القراءات الثابتة المعروفة عن النبى وإلغاء ما ليس كذلك وأخذهم بمصحف لا تقديم فيه ولا تأخير ولا تأويل أثبت مع تنزيل، ولا منسوخ تلاوته كتب مع مثبت رسمه ومفروض قراءته، إنما حمل عثمان الناس على القراءة بوجه واحد على اختيار وقع بينه وبين من شهده من المهاجرين والأنصار لما خشى الفتنة عند اختلاف أهل العراق والشام فى حروف القراءات فأما قبل ذلك فقد كانت المصاحف بوجوه من القراءات المطلقات على الحروف السبعة التى أنزل بها القرآن. واختلف فى عدة المصاحف التى أرسل بها عثمان إلى الآفاق المشهور أنها خمسة. وأخرج ابن أبى داود من طريق حمزة الزيات قال: أرسل عثمان أربعة مصاحف. قال ابن أبى داود: وسمعت أبا حاتم السجستانى يقول: كتب سبعة مصاحف فأرسل إلى مكة والشام وإلى اليمن وإلى البحرين وإلى البصرة وإلى

الكوفة وحبس بالمدينة [٤].

إن القول بأنّ القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان، هو رأى البنا والزركشي[٥]، والقسطلاني. فالقرآن هو الوحيّ، والقراءات هى اختلاف ألفاظ الوحيّ، بينما ذهب بعض العلماء المحدثين إلى أن القرآن والقراءات حقيقتان بمعنى واحد. لكن ليس بين القرآن والقراءات تغاير تام، فالقراءات الصحيحة، التى تلقتها الأمة بالقبول جزء من القرآن، وبعض حروفه، فبينهما ارتباط وثيق، وتداخل، من دون الاتحاد التام بينهما، فالقراءات على اختلاف أقسامها لا تشمل كلمات القرآن كله، بل هى واردة فى بعض ألفاظه وحسب، كما لا تدخل القراءات الشاذة فى متن القرآن. واختلف قدماء المسلمين من مفسرين وقراء فيما تدل عليه روايات مختلفة تعتمد حديثا نبويا رواه مسلم فى كتاب الجنة حديث (٦٣)، وأحمد فى مسنده (٤/ ١٦٢)، يقول إن القرآن نزل على «سبعة أحرف» [٦]. والبحث فى هذا الحديث ينحصر فى الجواب على تحديد سبب وروده، وفى تعيين معنى الأحرف، وفى الجواب على سؤال : هل تشمل المصاحف العثمانية الأحرف؟ هل القراءات هى الأحرف السبعة أو القراءات هى بعض الأحرف السبعة ؟

هذا الحديث مشهور فى كتب القراءات والمصاحف

والتفاسير، كما ورد من طرق متعددة، وبصور مختلفة، ولكنها مع ذلك تتفق فى الفكرة، وهيّ التخفيف عن الأمة الإسلامية «وإرادة التيسير»[٧] بها و«التهوين عليها شرفا لها وتوسعة ورحمة» [٨]. وكان التخفيف بعد أن كثر دخول العرب فى الإسلام. فقد ثبت أن ورود التخفيف بذلك كان بعد الهجرة، كما جاء فى حديث أبى ابن كعب :أنّ جبريل لقى النبى وهو عند أضاة بنى غفار، فقال : إن الله يأمرك أن تقرئ أمتك القرآن على حرف، فقال : أسأل الله معافاته ومغفرته، فإنَ أمتى لا تطيق ذلك.» [٩] ويشير حديث آخر إلى أنّ أصحاب الرسول تماروا فى تلاوة بعض القرآن فاختلفوا فى قراءته من دون تأويله وأنكر بعض قرائه بعضا مع دعوى كل قارئ منهم قراءة منها[١٠]. وهناك رأى آخر يقول إنه يجوز قراءة القرآن على عشرة أحرف وليس ما يقيد المسلمين بتفضيل قراءة على أخرى، «ليقرأ كل إنسان كما علم، كل حسن جميل»[١١]. وقد رأى ابن قتيبة أن المقصود من ذلك الحديث أنه أنزل على سبعة أوجه من اللغات «متفرقة» فى القرآن ودليله على هذا قوله (ص) فى رواية أخرى : «فاقرأوا ما تفرق منه.» وقول عمر: «سمعت هشام بن حكيم بن حزام يقرأ سورة الفرقان على غير ما أقرؤها، وقد كان النبى (ص) أقرأنيها، فأتيت به النبى فأخبرته فقال : أقرأ : فقرأ تلك القراءة. فقال : هكذا

أنزلت. ثم قال لى إقرأ. فقرأت : فقال : هكذا انزلت. ثم قال : «إنّ هذا القرآن نزل على سبعة أحرف فاقرأوا منه ما تيسر فمن قرأه قراءة عبد الله فقد قرأه بحرفه. ومن قرأ قراءة أبى فقد قرأ بحرفه ومن قرأ قراءة زيد فقد قرأ بحرفه.» (١٢)

ولم تكن القراءات متميزة عن بعضها فى صدر الإسلام إنما تميزت فى القرن الرابع الهجرى حينما جمعها ابو بكر بن مجاهد واعتبر القراءات السبع هى المنقولة عن الأئمة السبعة وهم : عبد الله بن كثير المكى القرشى - قارىء مكة- ونافع بن عبد الرحمن بن ابى نعيم المدنى - قارىء المدينة- وعبد الله بن عامر بن يزيد بن تميم بن ربيعة اليحصبى الدمشقى - قاضى دمشق وقارؤها - وأبو عمرو بن العلاء بن عمار بن عبد الله البصرى - قارىء البصرة - وقيل اسمه زبان - وعاصم بن أبى النجود أبو بكر الاسدى الكوفي، وحمزة بن حبيب بن عمارة بن اسماعيل الزيات التميمى الكوفى أبو عمارة، والكسائى : أبو على بن حمزة الأسدى الكوفي، وهؤلاء الثلاثة قراء الكوفة، يقول الزركشى : وليس فى هؤلاء السبعة من العرب إلاّ ابن عامر وأبو عمرو(١٣). ورأى ابن الجزرى أنّ «كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه ووافقت أحد المصاحف ولو احتمالا وصح سندها فهى القراءة الصحيحة التى لا يجوز ردها ولا يحل انكارها، بل هى من

الأحرف السبعة التى نزل بها القرآن ووجب على الناس قبولها، سواء كانت عن الأئمة السبعة أم عن العشرة أم عن غيرهم من الأئمة المقبولين» [١٤]. وقول ابن الجزرى «ولو بوجه» أراد به وجها من وجوه النحو سواء كان أفصح أم فصيحا، مجمعا عليه أم مختلفا فيه اختلافا لا يضر مثله اذا كانت القراءة مما شاع وذاع وتلقاه الأئمة بالإسناد الصحيح. وهذا هو معنى موافقة العربية، نحو قراءة حمزة (سورة النساء : «يَا أيها النّاسُ اتّقُواْ رَبّكُمُ الّذى خَلَقَكُمْ مّن نّفْسٍ وَاحدَة وَخَلَقَ منْهَا زَوْجَهَا وَبَثّ منْهُمَا رجَالاً كَثيراً وَنسَاءً وَاتّقُواْ اللّهَ الّذى تَسَاءَلُونَ به وَالأَرْحَامِ إنّ اللّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقيباً» (١)) بالجر، وقراءة أبى جعفر «قُل لّلّذينَ آمَنُواْ يَغْفرُواْ للّذينَ لاَ يَرْجُونَ أَيّامَ اللّه ليَجْزى قَوْماً بمَا كَانُواْ يَكْسبُونَ » (١٤) ومعنى أحد المصاحف العثمانية واحد من المصاحف التى وجهها عثمان إلى الأمصار وكقراءة ابن كثير فى سورة «التوبة» : « وَعَدَ اللّهُ الْمُؤْمنينَ وَالْمُؤْمنَات جَنّات تَجْرى من تَحْتهَا الأنْهَارُ خَالدينَ فيهَا وَمَسَاكنَ طَيّبَةً فى جَنّات عَدْنٍ وَرضْوَانٌ مّنَ اللّه أَكْبَرُ ذَلكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظيمُ» (٧٢)، «أَعَدّ اللّهُ لَهُمْ جَنّات تَجْرى من تَحْتهَا الأنْهَارُ خَالدينَ فيهَا ذَلكَ الْفَوْزُ الْعَظيمُ» (٨٩)، بزيادة «من» فإنها لا توجد إلا فى مصحف مكة. ومعنى ولو تقديرا ما يحتمله رسم المصحف كقراءة من

قرأ سورة الفاتحة« مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ» (الآية ٤)، بالألف، فإنها كتبت بغير ألف فى جميع المصاحف، فاحتملت الكتابة أن تكون «مالك»، وفعل بها كما فعل باسم الفاعل فى قوله قادر وصالح ونحو ذلك مما حذفت منه الألف للاختصار فهو موافق للرسم تقديرا. وعنى بالتواتر ما رواه جماعة عن جماعة وهذا إلى منتهاه، وهو يفيد العلم من غير تعيين عدد، هذا هو الصحيح وقيل بالتعيين [١٥]. واختلفوا فيه، لأن أئمة القراء تعمل فى شيء من حروف القرآن على «الأثبت فى الأثر والأصح فى النقل والرواية إذا ثبتت عنهم لم يردها قياس عربية ولا فشو لغة لأن القراءة سنة نتبعة يلزم قبولها والمصير اليها.» [١٦]

أما علماء العربية فقد اختلفوا فى الاستشهاد بالقراءات وفى جعلها أساسا يقيسون عليه. ومصدر تعدد القراءات «أن القرآن الذى تلى بلغة واحدة ولهجة واحدة هى لغة قريش ولهجتها لم يكد يتناوله القراء من القبائل المختلفة حتى كثرت قراءاته وتعددت اللهجات فيه وتباينت تباينا كثيرا.» [١٧] وبعض هذه القراءات يطابق تماما اللهجات التى كانت شائعة عند العرب فى القرن الأول بعد الهجرة. فهى صيغ عربية كانت مألوفة عند العرب قبل تسرب النفوذ الأعجمى وقبل أن يطرأ تغيير فى اللغة العربية التى كانت منتشرة فى شمال

بلاد العرب فى عصر ظهور الإسلام، فى القرآن من جميع لغات العرب، لأنه أنزل عليهم كافة، وأبيح لهم أن يقرءوه بلغاتهم المختلفة، فاختلفت القراءات فيه لذلك [١٨]. فيرجع الاختلاف فى القراءات إلى الاختلاف فى لهجات العرب. وهكذا أخرج أبو عبيد من طريق عكرمة عن ابن عباس فى الآية «وأنتم سامدون». قال: الغناء. وهى لهجة يمنية. وأخرج ابن أبى حاتم عن عكرمة بالحميرية. وأخرج أبو عبيد عن الحسن قال: كنا لا ندرى ما الأرائك حتى لقينا رجل من أهل اليمن فأخبرنا أن الأريكة عندهم الحجلة فيها السرير. وأخرج عن الضحاك فى قول الآية «و لو ألقى معاذيره» قال: ستوره بلغة أهل اليمن.

وقال جاك بيرك إنّ «النظام المتزامن» [١٩] للخطاب القرآنى يطابق «التطور التاريخي» [٢٠] لإتمام المصحف، ومن ثم فإنّ «اللغة المتعاصرة» فى أثناء جمع القرآن حلت محل «التعاقب» اللغوى للوحيّ، ولاشك أن كثيراً من الاحداثيات التى استرعت انتباهه تشير إلى الانتقال من نظام لآخر، أو تنهض على ذلك، وهذا هو «منطق تكوين القرآن». وشرح محمد رجب البيومى قائلا إن النص قد تطور عند الجمع بحيث لم يكن كما جاء عند النزول، وقد استفاد القائمون بهذا الجمع من مناقشات الكفار، فسجلوها. وهذا ما يعنيه جاك

بيرك بقوله منطق تكوين القرآن، وبقوله إن اللغة المعاصرة فى أثناء جمع القرآن حلت محل التطور اللغوى للوحى. وكان القائمون على الجمع، كما هو معروف، من خيار الصحابة وكانوا لا يقتصرون على حفظ الصحابة بل يقرنون الحفظ بما جاء فى الرقاع المدونة، ثم يسألون الحفظة من زملائهم ليتيقنوا أن الحفظ والكتابة معًا فى ملتقى واحد. وكانوا كتبوا فى «اللخاف والأكتاف والعسب ونحوذلك» [٢١]. وكان لا يقبل من أحد آية حتى يشهد «شاهدان» [٢٢]. إنهما يشهدان أن ذلك المكتوب كتب بين «يديّ» الرسول [٢٣]. ولم يعتمد زيد بن ثابت [٢٤] الحفظ وحده، ولكنه أراد أن يجمع بين الحفظ والكتابة.

وأكد محمد رجب البيومى على الاختلاف اللغوي، إلا أنه يصر على أن اللغة العربية لم تتطور من طور نزول الوحى إلى طور التدوين. مع أن المصاحف التى كتبت فى عهد عثمان تؤسس للمختار من القراءات، إذ جردت المصاحف «جميعها من النقط والشكل، ليحتملها ما صح نقله وثبت تلاوته» [٢٥]. وشرطوا للقراءة الصحيحة موافقتها للعربية ولو بوجه، وموافقتها أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالا، وصحة السند. ووضعوا القراء السبعة أنفسهم تحت هذا الضابط. وتطور الأمر إذاً بعد ذلك إلى أن أصبح بقاء المصحف مجردا

من النقط، أى من وضع علامات تدل على حركات الحروف، كما كان مجردا من الإعجام، أى من تفريق الحروف المتشابهة، بوضع نقط لمنع اللبس، وكان هذا النقط وذاك الإعجام مصدر التحريف والتصحيف. فصار الإعجام، من بعد ما كان علامة الإبهام والإخفاء، «نور» الكتاب. وقعت (ع ج م) فى كلام العرب للإبهام والإخفاء، ووقعت ضد البيان والإفصاح. من ذلك قولهم رجل أعجم، وامرأة عجماء : إذا كانا لا يفصحان ولا يبينان كلامهما. وكذلك العُجم والعَجم، ومن ذلك قولهم عجم الزبيب وغيره، إنما سمى عجما لاستتاره وخفائه بما هو عجم [٢٦]. غير أنّ الإعجام، من جهة، والنقط التشكيلي، من جهة أخرى، صارا أساس الوقاية من التصحيف. «وقد رُوى أن السبب فى نقط المصاحف أن الناس غبروا يقرءون فى مصاحف عثمان رحمة الله عليه، نيفا وأربعين سنة، إلى أيام عبد الملك بن مروان. ثم كثر التصحيف وانتشر بالعراق، ففزع الحجاج إلى كتابه، وسألهم أن يضعوا لهذه الحروف المشتبهة علامات. فيقال : إن نصر بن عاصم قام بذلك، فوضع النقط أفرادا وأزواجا. وخالف بين أماكنها بتوقيع بعضها فوق الحروف، وبعضها تحت الحروف. فغبر الناس بذلك زمانا لا يكتبون إلا منقوطا. فكان مع استعمال النقط أيضا يقع التصحيف، فأحدثوا الإعجام،

فكانوا يتبعون النقط بالإعجام. [ب]فإذا أغفل الاستقصاء على الكلمة فلم توف حقوقها اعترى هذا التصحيف، فالتمسوا حيلة، فلم يقدروا فيها إلا على الأخذ من أفواه الرجال.» (٢٧)
إنّ نصر بن عاصم، الذى قام بوضع العلامات لهذه الحروف المشتبهة، هو نصر بن عاصم الليثى النحوي، وكان فقيها عالما بالعربية من قدماء التابعين (٢٨). وكان نصر بن عاصم يستمع إلى أبى الأسود الدؤلى فى القرآن. من هنا تم اللجوء إلى الإضافات الرمزية لتستنير النصوص أمام القراءة. وقد كان أبوالأسود الدُّؤَلى أول من قام بهذه المهمة فى تاريخ الخط العربي. كان أبو الأسود الدؤلى أول من «رسم» النحو العربي(٢٩) وكان أبو الأسود الدؤلى «أول من أسس العربية، ونهج سبلها ووضع قياسها. وذلك حين اضطرب كلام العرب، وصار سراة الناس ووجوههم يلحنون، فوضع باب الفاعل، والمفعول، والمضاف، وحروف النصب والرفع والجر والجزم (٣٠). وهكذا أجمع الرواة، مع سوق كل منهم عددا متباينا من الروايات، على أولية أبى الأسود فى وضع النحو أو «رسم» العربية. وقام بضبط المصحف بالشكل ضبطا هو ما يسمى اليوم باسم «نقط الإعراب». فنقط المصحف نقط إعراب أعود على حفظ النصوص من حدود النحو. استعمل أبو الأسود الدُّؤَلى فى المصحف هذه العلامات التى تدل على

الرفع والنصب والجر والجزم والضم والفتح والكسر والسكون. إن أبا الأسود بعد أن استعفى زيادا ما أمره به من أن يجعل للناس ما ينتفعون به ويعربون القرآن، عاد إليه بعد أن سمع اللحن فى الآية «إنّ الله بريء من المشركين ورسوله»، فقال له : أنا أفعل ما أمر به الأمير. فليبغنى كاتبا لقناً يفعل ما اقول. فأتى بكاتب من عبد القيس فلم يرضه. فأتى بآخر «قال أبو العباس» المُبَرِّدُ أحسبه منهم»، فقال أبو الأسود : إذا رأيتنى قد فتحت فمى بالحرف فانقطه فوقه أعلاه، فإن ضممت فمى فانقط نقطة بين يدى الحرف، وإن كسرت، فاجعل النقطة تحت الحرف، فإن اتبعت شيئا من ذلك غنة، فاجعل مكان النقطة نقطتين، فهذا نقط أبى الأسود[٣١]. ودل أبو الأسود على الفتحة بنقطة فوق الحرف، وعلى الضمة بنقطة بين يدى الحرف، أى إلى جانبه من دون أن تكون النقطة على أعلى الحرف كما فى الفتحة، وعلى الكسرة بنقطة أسفل الحرف. وأما الحروف الساكنة فأهملت. وأما التنوين- الغنة، فدل عليه بنقطتين من دون الواحدة. ولم تكن الحروف فى عهد أبى الأسود معجمة. من هنا وضع أبو الأسود الضوابط التى تؤمن إعراب القرآن، كما حفظه متواترا عن الصحابة. وقد كان ذلك تطويرا من أجل تطوير رسم المصحف. وقد أدى ذلك التطور فى رسم المصحف، إلى تطور

القراءات القرآنية من قراءة الرسول نفسه إلى قراءة المهاجرين والأنصار وغيرهم من الصحابة (٣٢). ونهضت القراءات إذاً على اختلاف لغات العرب. واختلاف لغات العرب من وجوه :

١ - الاختلاف في الحركات كقولنا: «نَستعين» و«نِستعين» بفتح النون وكسرها. قال الفراء : هي مفتوحة في لغة قريش، وأسد، وغيرهم يقولونها بكسر النون.

٢ - الاختلاف في الحركة والسكون مثل قولهم : «معكم» و معْكم. أنشد الفراء : ومن يتق فإن الله معْه ورزق الله مؤتاب وغاد.

٣ - الاختلاف في إبدال الحروف نحو «أولئك» و «ألالك». أنشد الفراء : ألالك قومي لم يكونوا أشابه وهل يعظ الضليل إلا ألالكا

٤ - الاختلاف في قولهم «أنّ زيدا» و «عنّ زيدا».

٥ - الاختلاف في الهمز والتليين نحو «مستهزئون» و«مستهزون».

٦ - الاختلاف في التقديم والتأخير نحو «صاعقة» و«صاقعة».

٧ - الاختلاف في الحذف والإثبات نحو «استحييت»

و«استحيت» و «صددت» و«أصددت».

٨ - الاختلاف فى الحرف الصحيح يبدل حرفا معتلا نحو «أما زيد» و «أيما زيد».

٩ - الاختلاف فى الإمالة والتفخيم فى مثل «قضى» و«رمى» فبعضهم يفخم وبعضهم يميل. والإمالة أن تنحو بالفتحة نحو الكسرة وبالألف نحو الياء كثيرا وهو المحض.

١٠ - الاختلاف فى الحرف الساكن يستقبله مثله. فمنهم من يكسر الأول ومنهم من يضم فيقولون : «اشترَوِ الضلالة» و «اشتروُ الضلالة»، «أُوْلَئِكَ الّذِينَ اشْتَرُواْ الضّلاَلَةَ بِالْهُدَىَ فَمَا رَبِحَتْ تّجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُواْ مُهْتَدِينَ» (١٦)

١١ - الاختلاف فى التذكير والتأنيث فإن من العرب من يقول : «هذه البقر» ومنهم من يقول : «هذا البقر» و «هذه النخيل»، و«هذا النخيل».

١٢ - الاختلاف فى الإدغام نحو «مهتدون» و«مُهَدُّون».

١٣ - الاختلاف فى الإعراب نحو «مازيد قائما» و«مازيدٌ قائم» (٣٣).

٢ - ٣ - مفهوم «ترتيل» القرآن :

أصحيح أن ترتيل القرآن وتحسين الصوت به أدى إلى اختلاف المعانى المرادة، فكان مثل القراءات فى ذلك؟ أخذ

محمد رجب البيومي على جاك بيرك قرنه بين الاختلاف الصوتي واختلاف المعنى في النص، بينما أفرد باب التلاوة بالتصنيف جماعة منهم النووى في «التبيان»، وقد ذكر فيه وفي «شرح المهذب في الأذكار» جملة من الآداب، ولخصها السيوطى[٣٤]. تسن القراءة بالتدبر والتفهم فهو المقصود الأعظم والمطلوب الأهم وبه تنشرح الصدر وتستنير القلوب. تقول الآية : كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته. وقال أفلا يتدبرون القرآن، وصفة ذلك أن يشغل قلبه بالتفكر في معنى ما يلفظ به فيعرف معنى كل آية ويتأمل الأوامر والنواهى ويعتقد قبول ذلك فإن كان مما قصر عنه فيما مضى اعتذر واستغفر وإذا مرّ بآية رحمة استبشر وسأل أو عذاب أشفق وتعوذ أو تنزيه نزّه وعظم أو دعاء تضرع وطلب. ودرست «القراءات» القرآنية طرق الأداء الصوتي. وأشار القرطبى إلى أنّ «الخلاف» ودرسة «القراءات» القرآنية، عائد إلى عدم «فهم معنى القرآن بترديد الأصوات وكثرة الترجيعات.» [٣٥] وقال الطبرى [٣٦]، إنّ أهل التأويل اختلفوا في تأويل عبارة «يتلونه حق تلاوته». فمعنى ذلك «يتبعونه حق اتباعه». من هنا، اقترنت التلاوة بمعنى اتباع القرآن. وقال الزركشى في سياق الكلام على آداب تلاوته وكيفيتها، إنه «ينبغى أن يشتغل قلبه في التفكر في معنى ما يلفظه بلسانه، فيعرف من كل آية

معناها، ولا يجاوزها إلى غيرها حتى يعرف معناها، فإذا مر به آية رحمة وقف عندها وفرح بما وعده الله منها، واستبشر إلى ذلك، وسأل الله برحمته الجنة. وإن قرأ آية عذاب وقف عندها، وتأمل معناها؛ فإن كانت فى الكافرين اعترف بالإيمان، فقال : آمنا بالله وحده، وعرف موضع التخويف، ثم سأل الله أن يعيذه من النار.» [٣٧] إنّ طلب الاجتهاد فى تحرير النطق بلفظ القرآن، «والبحث عن مخارج حروفه، وصفاته، ونحو ذلك، وإن كان مطلوبا حسنا، لكن فوقه ما هو أهم منه، وأولى وأتم، وهو : فهم معانيه، والتفكر فيه، والعمل بمقتضاه، والوقوف عند حدوده، والتأدب بآدابه. [٣٨]

من هنا يدل الصوت على المعنى[٣٩]. فإنه بالإمكان أن نحدد البحث الدلالى على أساس من العلاقات الواردة فى أنواع التحليلات الأكثر شهرة، ومن بينها علم الأصوات. وقد ارتبط علم الدلالة بعلم الأصوات من جهة تحديد موضوع علم الأصوات نفسها. «فالصوت» [٤٠] هو ما يفيد لإقامة فروق بين الدلالات. من هنا بحث المعاصرون فى «وظيفة التمييز» وفى القدرة على «التفريق بين دلالات الكلمات». و«وسيلة الصوت» هى ما يتيح تحديد وحدة دلالية. إنها علامة لفظ تركيبى يجعل العلاقات والفروق بين مدلولات متتالية ما ممكنة، وحتى من ناحية الجملة، بالإمكان أن يعطى الجملة

هيئة خاصة بواسطة النبرة، والوزن. ففي كل مرة يظهر المعنى الجديد. تلك هي الحالة التي يلتقي فيها علم الأصوات مع علم العروض. إذن، لا يمكن استبعاد العنصر الصوتي من الاعتبارات الدلالية، بحجة أنه لا يشكل، منفرداً، دلالة معينة. فالدلالة المعينة تستمد من القيم المتميزة العاملة دون عبارته المقتبسة إجماليًا بقدر ما تستمد من المدلولات المنفصلة عن سياق انتاجها الدال. نحن هنا أمام منطوق يبقى لفظه برسم الفهم إلى حد كبير. ولابد أولاً من الاستناد إلى المضمون اللغوى الذى يتعلق بالصوت. فهذا المضمون تبايني، وليس المضمون وضعيًا. وفي حين أن الكلمات تتميز بالدلالات، فإن الأصوات تتميز بالفروق الدلالية. ولقد أمكن إنكار صحة مثل هذا الجمع بين الصوت والدلالة. قد يكون معيار اختلاف الدلالات عائداً إلى توسيع مفرط لمفهوم الدلالة نفسه، وإلى وهم حول اختراق المعنى للصوت، لأن الفروق التى تحملها الأصوات تقوم بين عناصر معجمية لا دلالية، فالمعنى كموضوع لعلم الدلالة هو ما يحيل إلى خارج الواقع اللغوى. ويبين هذا النقد أن الأسئلة التى طرحت الآن حول فهم العلاقات بين الصوت والمعنى، حتى ولو لم يكن المعنى مقتصراً على علاقة اسنادية، لا تزال بغير أجوبة. غير أن هذا النقد لا يصلح كإثبات على انقسام بين المستويين. ذاك أنهما

مـختـرقـان «بقصـدية» واحـدة هى التـدليل على شكل المعـجم والدلالة معا، من طريق الإحالة الضامنة للعلاقات مع ما هو شـفـهى. ليست القـصـدية واقـعًـا نفسـيًـا، وهى لا تندرج بالضرورة فى حقل شعور استعلائى، لكنها تدل على غائية النبر الصوتي، مع انتمائه بمضمونه إلى مستوى الدال وحده، فإنه يعنى بمداه مستوى المدلول. إن فكرة هذه الغائية واردة فى التحديد الأساسى لعلم الأصوات. فهى تدرس الأصوات من الناحـيـة اللغـوية البـحت، لا من الناحـيـة المادية والفيزيولوجية. ويجب أن ينظر فى الصوت، حتى ولو لم يكن بنفسه ناقلاً للمدلول، من منظور إنتاج المدلولات، وهو منظور لا مجال للحديث خارجه عن واقع لغوي. لا وجود لميدان المعنى فى اللغة بمعزل عن الدالات، وبالتالى عن الأصوات التى هى مكوناتها. وهذا ما يسمح، مع كل فروق المستويات، بدراسة العلاقة العميقة بين علم الأصوات وعلم الدلالة. وبالتالى يدل الصوت، على دلالة مزدوجة، لا على دلالة واحدة، ألا وهي، من جهة، دلالة «وظيفية» مطردة، ومن جهة أخرى، دلالة صوتية غير مطردة (٤١).

٢- ٤- دلالة النص الصوتية المطردة :

وأما الدلالة الصوتية المُطَّردة، فهى تعتمد تغيير مواقع الفونيمات، أيّ استخدام المقابلات الاستبدالية بين الألفاظ.

فيقع تعديل أو تغيير في معاني هذه الألفاظ. لأنّ في كل فونيم مقابل استبدإلى لآخر. فتغيره أو استبداله بغيره لابد أن يعقبه اختلاف في المعنى، كما في نفر ونفذ. فبمجرد استبدال الراء بالذال يتغير معنى الكلمتين. وهذا ما يسمى باسم «الوظيفة الصوتية الصغرى أو المقصورة» لقاء الوظائف الكبرى، كالوظيفة المعجمية، والوظيفة الصرفية، والوظيفة النحوية، ووظيفة سياق الحال الدلالية. من هنا بإمكان كل حرف أو حركة العربية أن تلعب دور المقابل الاستبدالي. فالحروف في تبدلها تنطوي على وظيفة فونيمية. كذلك الحركات، فهي في تبدلها تنطوي على وظيفة فونيمية. وتنطوي الحركات على دلالة صوتية، أيّ على وظيفة فونيمية أقرب إلى وظيفة الحروف في تغيير معاني الكلمات، اذ أن الحركة صوت في الكلمة، وجزء لا يتجزأ منها. فحركة الحرف لا تنفصل عنه أثناء نطقه، ولا عبرة بكتابتها منفصلة عنه. وتؤدى الفتحة والكسرة والضمة والسكون، كوحدات صوتية، وظيفة معينة في البناء الصوتي. فهي فونيمات أساسية. فالفتحة، تمثيلا لا حصرا، قد تقابل الكسرة والضمة مقابلة استبدالية، كما في مترجِم، ومترجَم وضرَب وضُرب، وكذلك للسكون كما في ضرْب وضَرَب. كذلك بالإمكان أن يختلف لفظها بحسب موقعها، كما في ترقيق إلى تفخيم، ففتحة اللام في لفظة الجلالة «والله» يختلف عنها حينما نقول «بالله»، فالفتحة مرة

مفخمة، ومرة أخرى، مرققة. وهكذا بقية الحركات. تختلف الحركات فى نطقها بحسب مواقعها الصوتية، كالفونيمات الأخرى. تلك هى دلالة الفونيمات التركيبية وما يسمى باسم «الوحدات» الصوتية.

وهناك دلالة صوتية أخرى مطردة تعتمد ما يسمى فى التحليل الفونيمى باسم «الفونيمات غير التركيبية»، وهى ما يسمى باسم «الظواهر الزخرفية»، وهى الملامح الصوتية التى تصاحب الكلمات المتصلة أو الجمل، فتؤدى وظيفة دلالية. وأهم الملامح الصوتية هى النبر وموسيقى الكلام. كان النبر العربى يعنى فى بداية الأمر الهمز. ففى «اللسان» قيل للرسول (ص) يا نبئ الله ! فقال له : لا تنبر باسمى أى لا تهمز وفى رواية، فقال إنا معشر قريش لا ننبر، والنبر همز الحرف، ولم تكن قريش تهمز فى كلامها، ولما حج المهدى قدم الكسائى يصلى بالمدينة، فهمز، فأنكر أهل المدينة عليه وقالوا: «تنبر فى مسجد الرسول (ص) بالقرآن» . والنبرة أعم من الهمز. فالنبر عند العرب ارتفاع الصوت، يقال نبر الرجل نبرة إذا تكلم بكلمة فيها علو»، أى فى الصوت. لذلك تخصصت الهمزة بالوقفة الحنجرية. والنبر علو يمكن وقوعه فى صوت الهمزة وغير الهمزة. وفى اللغة العربية نوعان من النبر:

٢- ٤- ١- النبر الصرفي- نبر الصيغة :

لا يختص النبر فى الكلمة العربية بالمثال وإنما من اختصاص البناء أوالميزان ينبر نبرة. فبناء «فاعل» ينبر على المقطع الأول وهو الفاء، وهكذا ينبر كل مثال جاء على الوزن، مثل : قاتل، سارق، نائم ؛ فيقع النبر على ما يقابل الفاء فى البناء، «ومفعول» تنبر على العين و« مستفعل» على التاء وهكذا كل مثال يأتى على مثل هذين البناءين، مثل : مضروب، مقتول، مستحرج، مستدرك. إن هذا النبر فى العربية لا يؤدى إلى اختلاف فى معانى الكلمات، لأنه ليس نبرا فونيميا وظيفيا.

٢- ٤- ٢- ارتكاز الجملة :

يقع نبر السياق أى النبر الدلإلى فى الجمل، وليس على الكلمات المفردة. وهذا هو ارتكاز الجملة وهو:

٢- ٤- ٢- ١- التوكيد :

إما أن يكون تأكيديا، أيّ رفعة أقوى وأعلى من التقريرى :

٢- ٤- ٢- ٢- التقرير :

إما أن يكون تقريريا.

وهذان وصفان لا يمكن وصفهما بنبر الصيغة. وأيّ مقطع فى المجموعة الكلامية سواء كان فى وسطها أم آخرها يصلح

لأن يقع عليه مثل هذا النبر. والمسافة بين حالتيّ النبر فى الكلام المتصل متساوية، وهذا ما يُسَمى باسم «الإيقاع». وما يهم هو ما سماه ابْن جنِى باسم التطويح والتطريح والتفخيم والتعظيم، فتزيد فى قسوة اللفظ، وتتمكن فى تمطيط اللام وإطاله الصوت بها وعليها وتمكن الصوت بإنسان وتفخمه، فتستغنى بذلك عن وصفه. التطريح، من طرح الشئ اذا طوله ورفــعـــه واعـــلاه. والتطويح من طوح به ذهب هنا هناك، والتفخيم كما نعرفه هو ضد الإمالة، وهى ظاهرة صوتية ناتجة عن حركات عضوية تغير من شكل حجرات الرنين بالقدر الذى يعطى هذه القيمة الصوتية المفخمة. ويقع هذا النبر فى الدلالة. فهذا التمطيط وتلك الإطالة، ومن قبلها زيادة قوة النطق، تغنينا عن التصريح بصفات المذكور فى مدحه. وهى أبلغ فى الدلالة من التصريح بالأوصاف، لأنها تطلق العنان حين نسمعها لنتصور أن الممدوح قد بلغ النهاية أو الذروة فى شجاعته أو جوده وسماحته. وأما موسيقى الكلام فصلتها وثيقة بالنبر فلا يحدث من دون نبر للمقطع الأخير من الجملة، أيّ فى الكلمة التى تقع فى آخر الجملة. وموسيقى الكلام إنما هو المصطلح الصـــوتى الدال على الارتفـــاع والانخفاض ما بين قوسيّ الهبوط فى درجة الجهر فى الكلام. إذاً فهى تغيرات موسيقية تتناوب الصوت من صعود إلى

هبوط أو من انخفاض إلى ارتفاع. وموسيقى الكلام فى الكلام المنطوق كالترقيم فى الكلام المكتوب. غير أنّ موسيقى الكلام أوضح من الترقيم فى الدلالة على المعنى الوظيفى للجملة. فالترقيم وضع علامات فى حالة جامدة ليس لها تأثير موسيقى الكلام الذى يصاحب الحديث لينبه ويثير ويتطلب حالة من الانتباه والمتابعة لما يجرى فهو يقوم بوظيفة دلالية.

من هنا يختلف موسيقى الكلام من لغة إلى لغة ومن لهجة إلى لهجة ومن فرد إلى فرد بحيث يستحيل وضع ضوابط تنغيمية أو نظام من موسيقى الكلام يجب اتباعه ولكن هنالك نوعين من موسيقى الكلام وهما النغمة الهابطة من أعلى إلى أسفل على آخر مقطع وقع عليه النبر ومن أسفل إلى أعلى على آخر مقطع وقع عليه النبر. والنغمة الهابطة أكثر ما تستعمل فى التقرير لتفيد أن الجملة قد انتهت والمعنى قد تم، والنغمة الصاعدة تدل على أنّ الكلام بحاجة إلى إجابة وغالبا ما تكون استفهاما، وهناك نغمة سُميت باسم «النغمة المسطحة» فى قوله : وإذا وقف المتكلم قبل تمام المعنى وقف على نغمة مسطحة لا هى بالصاعدة ولا بالهابطة كالوقف على البصر، القمر فى الآيات ٧ و٨ و٩ و١٠، من سورة القيامة ٧٥ : «فَإِذَا بَرِقَ الْبَصَرُ» (٧)، «وَخَسَفَ الْقَمَرُ» (٨)، «وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ» (٩)، «يَقُولُ الإنسان يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَفَرّ» (١٠).

وهذا الإتجاه فى تقسيم موسيقى الكلام يطابق اتجاهات موسيقى الكلام فى اللغة. فهناك ثلاث اتجاهات للتنغيم تُسمى احيانا باسم «حدود العبارة». وهى ارتفاع فى النغمة على النهاية الأخيرة لسلسلة النغمات والعلامة التى تشير إليها وتشبه فى مدلولها علامة الاستفهام كما نقول أيّ كأنك تود أن تقول شيئاً ما إجابة عن كلامى أو هبوط فى النغمة، وكأنك تقول فى هذه النهاية على الأقل للجزء الذى أود قوله وغالبا ما يستعمل فى الأسئلة التى لا تحتاج إلى جواب كالاستنكار أو التقرير، أو بقاء النغمة فى المستوى نفسه. هناك إذناً رابطة بين النبر وموسيقى الكلام. فلابد من أن تنتهى نغمة موسيقى الكلام صاعدة أو هابطة على مقطع منبور. ثم بعد ذلك تنتهى الجملة بإشاحة الوجه من بعد التطويح والتطريح بتمطيط اللام وإطالتها. فقد وقع على الجملة أكثر من تغيير موسيقى. فإن ذممت الرجل وصفته بالضيق فقلت سألناه وكان إنسانا. وتزوى وجهك وتقطبه، فيغنى ذلك عن قولك «إنسانا لئيما أو لحزا أو مبخلا أو نحو ذلك». ولا يخفى أنّ هذه التغيرات الموسيقية هى نوع من موسيقى الكلام للجملة أو للعبارة. وتقع موسيقى الكلام للدلالة على المعنى. إنّ لفظ الاستفهام اذا ضامه معنى التعجب استحال خبرا، وذلك قولك مررت برجل أى رجل فأنت الآن مخبر بتناهى الرجل فى الفضل، ولست متفهما، وكذلك مررت برجل أيما رجل لا ما زائدة وكما

في الآية ١١٦ من سورة المائدة : «وَإِذْ قَالَ اللّهُ يَعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أأَنتَ قُلتَ للنّاس اتّخذُوني وَأُمّي إِلَـهَيْنِ من دُونِ اللّه قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لي بِحَقّ إن كُنتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسي وَلاَ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسكَ إنّكَ أنتَ عَلاّمُ الْغُيُوب» (١١٦)، إذا لحققته همزة التقرير عاد نفيا أي ما قلت لهم. قول الآية : «وَإِذْ قَالَ اللّهُ يَعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أأَنتَ قُلتَ للنّاس اتّخذُوني وَأُمّي إِلَـهَيْنِ من دُونِ اللّه»، اختلف في وقت هذه المقالة، فقال قتادة وابن جريج وأكثر المفسرين إنما يقال له هذا يوم القيامة وقال السدى وقطرب قال له ذلك حين رفعه إلى السماء، واحتجوا بالآية : «إن تُعَذّبْهُمْ فَإنّهُمْ عبَادُكَ وَإن تَغْفرْ لَهُمْ فَإنّكَ أنتَ الْعَزيزُ الْحَكيمُ» (المائدة، الآية ١١٨)، فإن «إذ» في كلام العرب لما مضى. والأول أصح يدل عليه ما قبله من الآية : «يَوْمَ يَجْمَعُ اللّهُ الرّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجبْتُمْ قَالُواْ لاَ علْمَ لَنَا إنّكَ أنتَ عَلاّمُ الْغُيُوب» (المائدة: الآية ١٠٩ وما بعدها : «قَالَ اللّهُ هَـذَا يَوْمُ يَنفَعُ الصّادقينَ صدْقُهُمْ لَهُمْ جَنّاتٌ تَجْري من تَحْتهَا الأنْهَارُ خَالدينَ فيهَا أَبَداً رّضيَ اللّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ ذَلكَ الْفَوْزُ الْعَظيمُ» (المائدة، الآية ١١٩). وعلى هذا تكون «إذ» بمعنى «إذا» كما في الآية : «وَلَوْ تَرَى إذْ فَزعُواْ فَلاَ فَوْتَ وَأُخذُواْ من مّكَانٍ قَرِيبٍ» (سورة سبأ، الآية ٥١)، أي، إذا فزعوا.

٢- ٥- دلالة النص الصوتية غير المطردة :

وأمّا الشق الثاني للدلالة الصوتية فهي الدلالة الصوتية غير المطردة. وهي الدلالة التي لا تخضع لنظام معين أو قاعدة مضبوطة. وهي دلالة يكتنفها الغموض لأنها تنهض على تصور يفترض لكل صوت دلالة طبيعية على معنى. بمجرد النطق بهذا الصوت يقفز هذا المعنى إلى الذهن. وافتراض هذه الشفافية في الاصوات ليس اكثر من تصور عقلي ينشأ مع طول معايشة احد اللغويين هذه الاصوات، ولكثرة تعامله بها تداولها مقترنة بمعانٍ معينة فيستقر في ذهنه أنّ لهذه الاصوات دلالة ذاتية طبيعيةً على هذه المعاني. وتنهض الدلالة الصرفية على ما تؤديه الأوزان الصرفية العربية وأبنيتها من معانٍ. فالتثنية والجمع والتحقير والنسب هي في عرف علم اللغة الحديث فصائل نحوية/وسائل النحو. وهذه الدلالة هي الدلالة الصناعية، وهي دلالة البناء أو الصيغة الصرفية على معنى، وذلك بقوله: «ألا ترى إلى قام ودلالة لفظه على مصدره ودلالة بنائه على زمانه؟»، أي دلالة قام بلفظة أي بحروفه أو فونيماته دلالة وظيفية مطردة على القيام أو الحدث. وصياغته على هذا الوزن أو البناء تدل على أن القيام قد حدث في الزمن الماضي. وتقع هذه الدلالة في القوة بعد الدلالة اللفظية وقبل الدلالة المعنوية التي هي عبارة عن حاجة الفعل

الضرورية إلى الفاعل. أى الاستدلال على الفاعل من الفعل. وبصورة أخرى منطقية لا فعل بدون فاعل، وهى أقرب ما تكون إلى العلاقة النحوية بين الفعل والفاعل. وهذه الدلالة فى المرتبة الثالثة من القوة بعد اللفظية والصناعية. وتستمد الدلالة الصناعية قوتها من الدلالة اللفظية كإطار للفظ، أو بالأحرى القالب الذى تصب فيه الألفاظ وتبنى على صورته ومنواله، حيث أن الصيغ عبارة عن صور للألفاظ، فصيغة «فاعل» صورة أو قالب لكل اسم فاعل يأتى من الثلاثي، نحو: فائز، نائم، حاضر.

إن لكل قسم من أقسام الكلام إذا كان مصدراً يدل على حدث، وإذا كان علماً يدل على معين، والفعل يدل على الحدث والزمن. وأما كان وأخوتها فتدل على الزمن من دون الحدث. والحرف أداة ربط بين الأساليب كالشرط والاستفهام، أى أنها بوظيفة نحوية بربطها بين مفردات التركيب، أو بإقامة نوع من العلاقات فى السياق. ومن القيم الصرفية المورفيم أو دال النسبة التى تعبر عن النسب التى يقيمها العقل بين دوال الماهية. والمورفيم عنصر صرفى أو وحدة صرفية، حراً أومقيد. وأما الحر «فهو جزء الكلمة الذى يمكن استقلاله بنفسه محوناً كلمة»، وقد سمى «دال الماهية»، لأنه لا يطلق لفظ المورفيم إلا على العنصر الذى يعبر عن النسب بين

الماهيات، أيّ على المورفيم المقيد الذى يتحتم اتصاله بسواه، كـالسـوابق أو اللواحق التى تدل على الفـصـائل والنسب النحوية. إن كلمة «مسلمون» فى العربية فيها: «مسلم» مورفيم حر، و«الواو والنون» مورفيم مقيد.

إنّ حروف المضارعة وإن كانت تتساوى فى إفادة الحال أو الاستقبال للفعل الذى تزاد عليه، فهى فى نظرة لها قيمة أخرى، أى لها وظيفة دلالية أخرى، وهى الدلالة على الفاعل: «أضرب» مثلاً تعنى أن الفاعل هو المتكلم مفرداً، بدليل وجود الهمزة، والنون فى نضرب دليل على أن الفاعل جمع من المتكلمين، والتاء فى «تضرب» دليل على أن الفاعل مفرد مؤنث غائب أو مفرد مذكر مخاطب حسب السياق، والياء فى «يضرب» تدل على أن الفاعل مفرد مذكر غائب، وهذا واضح من قوله : «تقديمهم لحرف المعنى فى أول الكلمة، فقدموا دليله، وعلى ذلك تقدمت حروف المضارعة فى أول الفعل، إذ كن دلائل على الفاعلين، من هم، وما هم وكم عدتهم، نحو: «افعل، ونفعل، وتفعل، ويفعل». وهو يتكلم فى صيغة الفعل فى اللغة العربية، وهى دلالته على ذات الفاعل، أو أنه يتضمن ضمير الفاعل فى تركيبه. ولا يستقل الفعل العربى بالدلالة من دون الذات. وتتصل الذات بالفعل فى تركيبة الأصلى نفسه، فأنت تقول : أكتب، أو يكتب، أو تكتب... إلخ، ولا يوجد فى

العربية فعل مستقل عن ذات، ففى حين أن اللغات الغربية الحية تضطر غالباً إلى إثبات «الآنية» أو الذات من طريق ضمير المتكلم، أو المخاطب، أو الغائب مصرحاً به فى كل مرة، بحيث لا تفهم نسبة الفعل إلى الفاعل من دون التصريح، بينما فى اللغة العربية نقول : «يذهب» دون حاجة إلى إثبات الضمير، لأن الصيغة تتضمنه.

كذلك قرر ابن جنى فى صيغ صرفية عدة فروقاً فى الدلالة بسبب زيادة مورفيم فى أول الصيغة أو فى وسطها على الحروف الأصلية، أو على الجذر الأصلى. فالوزن الصرفى «فعل» إذا زدنا الهمزة فى أوله، صار «أفعل»، وستختلف دلالته، فـ «أدخل وأخرج» تجعل الفاعل مفعولاً، فإذا كانت «دخل» تفيد دخول الفاعل بمحض إرادته، فإن «أدخل» تفيد أن هناك من دفعه إلى الدخول، فزيادة الهمزة كان لها تأثير على المعنى الصرفى والنحوى، فهى مورفيم. كذلك قد تفيد زيادتها أن الشىء قد وصل غايته، فإذا قلت: «أحصد الزرع» أى أن الزرع قد نضج، وأن وقت حصاده، فزيادة الحرف سدت مسد جملة من ناحية، ومن ناحية أخرى غيَرت دلالة الفعل، فهو يقول: «فاعل، وأفعل، وفعل، كل واحد من المثل جاء لمعنى، فأفعل للنقل وجعل الفاعل مفعولاً نحو: دخل وأدخلته وخرج وأخرجته، ويكون أيضاً للبلوغ نحو: احصد

الزرع، وأركب المهر، وأقطف الزرع، ولغير ذلك من المعانى»، نحو المعنى أو إثباته، كقولك أشكيت زيداً إذا أتيت ما يجعله يشكو منك، أو إذا أزلت شكواه وأعطيته حقه وما يريده منك، وكذلك أعجمت الكتاب، كما أنها تعنى إبهامه كذلك تعنى إزالة الإبهام. وأما ما جاء على وزن فاعل، أيّ بزيادة الألف فى الوسط، فإنه للدلالة على أنّ المشاركة فى الفعل من اثنين أو أكثر لا من واحد، مثل: قاتل، شارك، ساهم، حيث يقول: «وأما فاعل فلكونه من اثنين فصاعداً، نحو: ضارب زيد عمراً، وشاتم جعفر بشراً».

وأما تضعيف العين فى صيغة «فعل»، فقد يأتى للدلالة على تكثير الفعل، وذلك فى قوله: «وأما فعل فالتكثير، نحو: غلق الأبواب، وقطع الحبال، وكسر الجرار». كذلك قد يأتى هذا التضعيف ليفيد معنى آخر، فمرضته مثلاً تفيد أننى جعلته مريضاً، أو أزلت عنه المرض وعالجته، كذلك عجمت، وذلك فى قول ابن جنى: «مرضت الرجل: أى داويته ليزول مرضه، وقالوا أيضاً عجمت الكتاب، فجاءت فعلت للسلب أيضاً كما جاءت أفعلت». ونظيرهما فى السلب والإثبات «تفعلت»، كقولك تأثمت، أيّ فعلت إثما أو تركت الإثم، وذلك فى قوله: «ونظير فعلت وأفعلت أيضاً تفعلت، قالوا: تأثمت أى تركت الإثم». وهكذا تكون الهمزة والتضعيف، والتاء

يصحبها التضعيف من المورفيمات المقيدة التى تقوم بدور دلالى فى العربية ونظامها الصرفى.

وأما زيادة المورفيمات فى الأفعال كسوابق أو لواحق أو حشواً، فتقع فى بيان دلالتها ووظائفها فى النظام الصرفى، كما فى قراءة أبىّ «تبارکت الأرض»، حيث تنهض العبارة على التفاعل من البركة وهو توكيد لمعنى البركة. كقولك: (تعالى الله) فهو أبلغ من علا، وكقول العجاج: «تقاعس العز بنا فأقعنسا»، فهو أبلغ من قعس. واصل هذا كله من فعل... كقطعت وكسرت، ألا تراها أقوى معنى من قطعت وكسرت؟ وعليه جاء قوله: «أخذ عزيز مقتدر»، فهو أبلغ من قادر، ولهذا جاء قوله: «لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت». فعبر عن لفظ الحسنة بكسب، وذلك لاحتقار الحسنة إلى ثوابها. وجاء «اكتسبت» فى السيئة تنفيراً عنها وتهويلاً وتشنيعاً بارتكابها. وهكذا استطاع أن يدرك أسرار هذه الزيادة وذلك التكرار، ويجعل منها مورفيمات ذات وظائف دلالية فى إفادتها الكثرة والمبالغة فى المعنى ليناسب السياق. تلك هى الوظيفة الدلالية للحركات. إنها مورفيمات لا تقل عن الحروف السابقة أو اللاحقة فى بيان الفروق الدلالية. فصيغة «مفعل» إذا كانت الميم الزائدة فيها مفتوحة. فالصيغة تدل على الحدث، أى تكون مصدراً، وأن الشىء ثابت. وأما إذا

كانت هذه الميم نفسها مكسورة فهى تدل على اسم آلة غير ثابت، وذلك فى قوله «مفعل ومفعل، الحرف الزائد فى أولهما المعنى، وذلك أن مفعلاً يأتى للمصادر نحو ذهب مذهباً، ودخل مدخلاً، وخرج مخرجاً، ومفعلاً يأتى للآلات والمستعملات نحو مطرق ومروح ومخصف ومئزر». ثم قولهم للسلم مرقاة، وللدرجة مرقاة، فنفس اللفظ يدل على الحدث الذى هو الرقى. وكسر الميم مما ينقل ويعتمل عليه وبه، كالمطرقة والمئزر والمنجل. وفتحه ميم مرقاة تدل على أنه مستقر فى موضعه كالمنارة والمثابة». وهكذا يصبح كل من الفتحة والكسرة مورفيما يوجه معنى الصيغة. واستطاعت اللغة بهما أن تقيم فرقاً دلالياً بين صيغتى مفعل ومفعل : ومثل هذا ما ساقه أبوالفتح فى توجيه قراءة حسان بن عبد الرحمن فى الآية: «وكان بين ذلك قواماً»، إذ قال : «القوام بفتح القاف الاعتدال فى الأمر، ومنه قولهم جارية حسنة القوام، إذا كانت معتدلة الطول والخلق. وأما القوام بكسر القاف فإنه ملاك الأمر وعصامه. فكذلك الآية : «وكان بين ذلك قواماً»، أيّ ملاكاً للأمر ونظاماً وعصاماً. والحق أن هذا المثل أوضح من سابقة إذ بيَن الفرق الدلالى فى كلمة واحدة، مرة مستعملة مع مورفيم الكسرة والأخرى مع مورفيم الفتحة.

ومن هنا ومن خلال تحليل «الأصوات اللغوية»، صار

بالإمكان أن نفهم الروايات المختلفة. فهي تعتمد، كما أسلفنا من قبل، حديثا نبويا يقول إن القرآن نزل على «سبعة أحرف» كلها شاف كاف، أيّ أن القرآن مقروء بسبع لغات متفرقة من لغات القبائل العربية مختلفة الألسن. ويشير حديث آخر إلى أن أصحاب الرسول حاولوا تلاوة بعض القرآن. فاختلفوا في قراءته من دون تأويله. وأنكر بعض القراء بعضا مع دعوى كل قارىء منهم امتلاك القراءة الصحيحة.

إن جاك بيرك جعل القراءات والتلاوة علمًا واحدًا، حسب البيومي. قال جاك بيرك إنه يُذكر بأسماء المجددين الذين صبغوا تلاوة الآيات بالصبغة اللحنية، فإن هناك فرقا بين «أصحاب القراءات»، من جهة، وبين «قراء الألحان»، من جهة أخرى. وأورد ابن قتيبة تحت عنوان «قراء الألحان» الأسماء التالية : عبيد الله بن أبي بكر، وعبيد الله بن عمر بن عبيد الله، والإباضي، وسعيد العلاف، والهيثم، وأبان، وابن أعين، والترمذي محمد بن سعد. وهم ليسوا «أصحاب القراءات». لذا صار فن «القراءات» علمًا له قواعده المتميزة عن علم التلحين. بعبارة أخرى، هناك جهتان : جهة القراءة وجهة التلاوة. وقد أضاف بيرك أن بعض القراء كانوا أول الأمر من المحاربين والمرتلين معا، أي أن هناك تداخلا بين القراءة والتلحين، وهو التداخل الذي قال به المفكر التونسي المعاصر

هشام جعيط. لم يكن القراء هيئة محترفين متخصصين فى التلاوة إنما كانوا مقاتلين، ومحاربين، مثل غيرهم من المحاربين، يتلقون العطاء. وكان قادتهم نشطين وزعماء سياسيين، وإن كان الالتزام الدينى والالتزام القرآني، حاضرا لديهم بقوة. فلدى البعض من القادة مثل الأشتر، وصعصعة بن صوحان، ويزيد بن قيس، يهيمن الجانب الحركي. ولدى الآخرين من أصحاب ابن مسعود، والأسود بن يزيد، وعلقمة بن القيس، ومسروق، وكعب بن عبدة، يهيمن الجانب الديني، ولم يتولوا مواقع قيادية حقيقية. كانوا جميعا من قراء القرآن بدرجات متفاوتة. كانوا يعلمونه للغير، ويفسرونه، ويرددونه ترديدا أمينا وبصوت مرتفع مع كل دقائقه، لكنهم كانوا فى غالبيتهم قادرين على قراءته فى المصاحف التى كانت، حينئذ، قد بدأت تتكاثر بوفرة. وكانوا يرون القراءة فى المصحف من العبادة، بمثابة نوع من الصلاة، وكان أغلب الشواهد حول ثورات الكوفة تقدمهم كأهل تقوى، وورع، وفى صفين، وضعهم هاشم بن عتبة فى مرتبة «أصحاب محمد». بعبارة أخرى، كانوا جميعا من «أصحاب الدين»، أى كانوا جميعا ممن يمثلون الدين تمثيلا حقيقيا. كان القراء نخبة إسلامية وقرآنية قيد التكون، أعطت، تحت تأثير الظروف، كل قدرها ومداها. إن الأسماء التى وردت إلينا، لا تتجاوز العشرين

اسما من القادة. لكن بضع مئات من القراء كانوا يحيطونهم، وكانوا يشكلون بيئة عريضة نسبية شديدة التماسك، فقد استطاع الأشتر سنة ٣٤ هجرية أن يجند ٥٠٠ رجل على أقل تقدير، وبلغ عدد من انتقل من أهل الكوفة إلى المدينة فى تحركهم ضد عثمان سنة ٣٥ هجرية، ٥٠٠ و٦٠٠، وبلغ عدد قراء البصرة فى أيام أبى موسى الأشعرى (٤٢)، أيّ قبل ٢٩ هجرية، ٣٠٠، وانتظم نحو ٤٠٠٠ قاريء من جيش الشام فى وحدات قتالية مستقلة فى معركة صفين، تماما مثل قراء الكوفة. مع ذلك، لا نعرف على وجه الدقة مركز هؤلاء المحاربين-القراء، القَبلي، ولا مركزهم القتالى فى التسلسل القيادى فى الجهاد. (٤٣)

والتداخل بين فئة القراء وفئة المحاربين لا يتعارض مع ما أورده محمد رجب البيومى من أن محمود عرنوس قد كتب فصلاً تحت عنوان «قراءة القرآن بالألحان» قال : «قالت حفصة بنت عمر «وقد عرفنا قول عائشة من قبل». كان الرسول يقرأ السورة ويرتلها حتى تكون أطول من أطول منها. تريد أنه إذا قرأ سورة رتّلها حتى تكون أطول من سورة أخرى هى أطول منها. وفى حديث البخارى قال قتادة : سألت أنس بن مالك «خادم رسول الله» عن قراءة النبى فقال كان يمد مداً، وفى رواية كانت مداً ثم قرأ باسم الله الرحمن

الرحيم يمد باسم الله والرحمن والرحيم، وجاء في الحديث عن الرسول أنه قال «إن من أحسن الناس صوتًا من إذا سمعتموه يقرأ حسبتموه يخشى الله، وفي حديث عن أبي هريرة قال دخل الرسول المسجد فسمع قراءة رجل، فقال من هذا ؟ فقيل هذا عبد الله بن قيس (٤٤). فقال لقد أوتي مزماراً من مزامير آل داود، وفي رواية قال الرسول: لو رأيتني وأنا أسمع لقراءتك البارحة، لقد أوتيت مزماراً من مزامير آل داود. ولقد صح عن عبد الله بن مسعود أنه قال : قال لي الرسول: إقرأ عليَ القرآن، فقلت : أقرأ عليك، وعليك أنزل، قال إني أحب أن أسمعه من غيري، فقرأت عليه سورة النساء حتى إذا جئت إلى هذه الآية : فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيداً قال : حسبك الآن، فالتفت إليه فإذا عيناه تذرفان. وكان في أصحاب الرسول من يجيد القراءة بصوت حسن، وكان الرسول يسمع منهم كما مر في حديث أبي موسى الأشعري، وكما روى عن عائشة في حديث آخر. قالت : أبطأت على الرسول، ليلة بعد العشاء، ثم جئت فقال : أين كنت؟ قالت : كنت أسمع قراءة رجل من أصحابك لم أسمع مثل قراءته وصوته من أحد، فقام وقمت معه حتى استمع له، ثم قال : هذا سالم مولى أبي حذيفة، الحمد لله الذي جعل في أمتي هذا. وقال محمود عرنوس، إنّ ترتيل

القرآن تجويد قراءته. إذن لجأ محمود عرنوس أيضا إلى المقارنة لا إلى الخلط بين الترتيل والقراءة. فالتجويد، حسب ما يقول محمود عرنوس، هو حلية التلاوة، وزينة القراءة، وهو إعطاء الحروف حقوقها وترتيب مراتبها، ورد الحرف إلى مخرجه وأصله، ويلطف النطق به على كل صفته، من غير إسراف ولا تعسف، ولا إفراط ولا تكلف، وإلى ذلك أشار النبى بالمقارنة بين القراءة والترتيل بقوله إن : «من أحب أن يقرأ القرآن غضًا، فليقرأ قراءة ابن أم عبد، يعنى عبد الله بن مسعود». وقد نقل محمد رجب البيومى حكمين صريحين فى المقارنة بين القراءة والترتيل : أولا- قال الإمام الماوردى فى كتابه «الحاوي» إن : «القراءة بالألحان الموضوعة إن أخرجت لفظ القرآن عن صيغته بإدخال حركات فيه، أو إخراج حركات منه، أو قصر ممدود، أو مد مقصور، أو تمطيط يخفى به بعض لفظ القرآن ويلتبس المعنى، فهى حرام يفسق به القارئ لبس المعنى، ويأثم به المستمع لأنه عدل به عن نهجه القديم إلى الاعوجاج، والله يقول : «قُرْآناً عَرَبِيّاً غَيْرَ ذِى عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ» سورة الزمر، الآية ٢٨ . ثانيا- قال الإمام ابن كثير: «والهدف أن المطلوب شرعًا إما هو التحسين بالصوت الباعث على تدبر القرآن وتفهمه، والخشوع والخضوع والانقياد للطاعة، فأما الأصوات بالنغمات المحدثة المركبة على الأوزان

والأوضاع الملهية، والقانون الموسيقى، فالقرآن ينزه عن هذا، ويعظم أن يسلك فى أدائه هذا المذهب، وقد جاءت السُنة بالزجر عن ذلك، كما روى عن حذيفة بن إليمان قال، قال الرسول (ص) «اقرءوا القرآن بلحون العرب وأصواتها، وإياكم ولحون أهل الفسق وأهل الكتابين، وسيجيء قوم من بعدى يرجِّعون القرآن ترجيع الغناء والرهبانية والنوح مفتونة قلوبهم، وقلوب الذين يعجبهم شأنهم». هناك إذاً تداخل بين القراءة والتلاوة. فكيفيات القراءة ثلاث :

١ - **التحقيق** : وهو إعطاء كل حرف حقه من إشباع المد وتحقيق الهمزة وإتمام الحركات واعتماد الإظهار والشديدات وبيان الحروف وتفكيكها وإخراج بعضها من بعض بالسكت والتنزيل والتؤدة وملاحظة الجائز من الوقوف بلا قصر ولا اختلاس ولا إسكان محرك ولا إدغامه وهو يكون لرياضة الألسن وتقويم الألفاظ. ويستحب الأخذ به على المتعلمين من غير أن يتجاوز فيه إلى حد الإفراط بتوليد الحروف من الحركات وتكرير الراءات وتحريك السواكن وتطنين النونات بالمبالغة فى الغنات كما قال حمزة لبعض من سمعه يبالغ فى ذلك: أما علمت أن ما فوق البياض برص وما فوق الجعودة قطط وما ليس فوق القراءة ليس بقراءة. وكذا يحترز من الفصل بين حروف الكلمة كمن يقف على التاء من نستعين وقفة لطيفة مدعياً أنه يرتل وهذا النوع من القراءة

مذهب حمزة وورش وقد أخرج فيه الداني حديثاً في كتاب التجويد مسلسلاً إلى أبي بن كعب أنه قرأ على الرسول التحقيق وقال: إنه غريب مستقيم الإسناد.

٢ - **الحدر** : بفتح الحاء وسكون الدال المهملتين وهو إدراج القراءة وسرعتها وتخفيفها بالقصر والتسكين والاختلاس والبدل والإدغام الكبير وتخفيف الهمزة ونحو ذلك مما صحت به الرواية، مع مراعاة إقامة الإعراب وتقويم اللفظ وتمكين الحروف بدون بتر حروف المد واختلاس أكثر الحركات وذهاب صوت الغنة والتفريط إلى غاية لا تصح بها القراءة ولا توصف بها التلاوة. وهذا النوع مذهب ابن كثير وأبي جعفر، ومن قصر المنفصل كأبي عمرو ويعقوب.

٣ - **التدوير** : وهو التوسط بين المقامين بين التحقيق والحدر وهو الذي ورد عن أكثر الأئمة ممن مد المنفصل ولم يبلغ فيه الإشباع وهو مذهب سائر القراء وهو المختار عند أكثر أهل الأداء. وأشار السيوطي إلى استحباب الترتيل في القراءة وإلى الفرق بينه وبين التحقيق فيما ذكره بعضهم أن التحقيق للرياضة والتعليم والتمرين بينما الترتيل للتدبير والتفكر(٤٥).

٢- ٦- لحن القول :

وردت على العمل الذي تم على يد عثمان شبهات ضمن

أخبار مروية [٤٦]. أصحيح أن بالقرآن أخطاء نحوية حاول المفسرون أن يدافعوا عنها، فما انتهوا إلى شئ؟ لماذا يتأخر تصحيح الخطأ؟ أو لا يختفى كل الاختفاء؟ لماذا يكون الصواب رد فعل؟ لماذا لا يبدأ عملا إيجابيا مدفوعا بقواه الذاتية؟ أهو الكسل؟ من أشهر التعريفات للحرية أنها حرية الخطأ، أى حق الإنسان في التفكير من دون الرعب من ارتكابه خطأ. ففى النظم الديكتاتورية يعتبر فكر السلطة هو الصواب المطلق والبديهي، ومن ثم فمخالفته هى الخطأ، الذى ليس بإمكان مؤمن أن يقع فيه، بل هو من فعل الشيطان، كما كان الحال أيام سيطرة الكنيسة الكاثوليكية فى أوروبا، أو من وحى العدو القومى أو الطبقي، كما كان الحال فى النظم الفاشية والشيوعية وأشباهها في العالم الثالث، حتى وصلت الديمقراطية الغربية إلى إقرار حق الخطأ وحماية المعارضة من التنكيل بسبب اجتهادها، وأما الإسلام فقد قرر حق الاجتهاد وأثاب على الاجتهاد الخاطئ، لكن «أن تخطيء فى العلم أيسر من أن تخطيء فى الدين.» [٤٧] ومن مجالات البحث فى القرآن، كما هو معروف، إعراب ألفاظه. فالإعراب فرع المعنى، ومن يجلى لنا إعرابه يكشف لنا عن معان فيه.

وأفرد إعراب القرآن بالتصنيف مكى فى كتابه «مشكل

إعراب القرآن»، و الحَوْفى فى «إعراب القرآن» (١٠ج) (٤٨)، وأبو القاسم التَّيْمي، والطلحى الأصبهاني، فى «إعراب القرآن» (٤٩)، وأبو البقاء عبد الله بن الحسين، العُكْبَرى (٥٠)، فى «التبيان» (٥١)، و«إعراب الشواذ من القراءات»، وابن الأنبارى فى «البيان فى غريب القرآن»، والزجاج فى «إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج»، وغيرها من الأعمال العربية القديمة المطبوعة والمخطوطة فى ميدان إعراب القرآن.
واختلف النحاة، كما هو معروف، فى مدى الاستفادة من قراءات القرآن. وفى الوقت الذى تقبل الكوفيون القراءات المتواترة والآحاد والشاذة كافة، استبعد البصريون من منهجهم الاستشهاد بالقراءات إلا إذا كان هناك شعر يسندها أو كلام عربى يؤيدها أو قياس يدعمها. من هنا كان الاحتجاج بهذه القراءات موضع جذب وشد وأخذ ورد بين الدارسين. فمنهم المانع ومنهم المجيز، ولكل فريق حججه وأدلته. ويذكر السيوطى من أدلة المانعين نسبة القراء إلى اللحن، ومن أدلة المجيزين تواتر تلك القراءات وثبوتها بالأسانيد. أما أبو عمرو الدانى فيقرر أن أئمة القراء تقدم صحة النقل على مقاييس العربية. وكان قوم من النحاة يعيبون على عاصم وحمزة وابن عامر قراءات بعيدة فى العربية وينسبونها إلى اللحن، مع ثبوت هذه القراءات

بالأسانيد الصحيحة، وثبوت ذلك دليل على جوازها عند السيوطي الذى اعتبر كل ما ورد أنه قرىء به جاز الاحتجاج به سواء كان متواترا أم آحادا أم شاذا(٥٢). وأما القراءات المتواترة غير المخالفة للقياس فقد احتج بها البصريون والكوفيون على السواء. أما الاحتجاج بالقراءات الشاذة والقياس عليها واعتبارها أصلا من أصول الاستشهاد فهو ليس منهج البصريين، لأنهم لم يكونوا يعتبرون من القراءات حجة إلا ما كان موافقا لقواعدهم، فإن خالفتها ردوها. فى حين كانت القراءات مصدرا مهما من مصادر النحو الكوفي، يأخذون بالقراءات السبع وبغيرها من القراءات يحتجون بها فيما له نظير من العربية، ويجيزون ما ورد فيها مما خالف الوارد عن العرب، ويقيسون عليها ويجعلونها أصلا من أصولهم. وهم إذا رجحوا القراءات التى يجمع عليها القراء لا يرفضون غيرها ولا يغلطونها.

ونذكر الآية : «وَلَوْ نَشَاءُ لأَرَيْنَاكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُم بِسِيمَاهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِى لَحْنِ الْقَوْلِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَالَكُمْ» (الآية ٣٠، مكية، سورة محمد، ٤٧). « وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِى لَحْنِ الْقَوْلِ» أى فى فحوى الْقَوْلِ، ومعنى الْقَوْلِ. ومنه قول الشاعر:

وخير الكلام ما كان لحناً،

أيّ ما عرف بالمعنى ولم يصرح به. مأخوذ من اللحن فى

الإعراب، وهو الذهاب عن الصواب، ومنه قول النبى (ص): «إنكم تختصمون إليَّ ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض» أى أذهب بها فى الجواب لقوته على تصريف الكلام. أبو زيد: لحنت له (بالفتح) ألحن لحنا إذا قلت له قولا يفهمه عنك ويخفى على غيره. ولحنه هو عنى (بالكسر) يلحنه لحنا، أيّ فهمه. وألحنته أنا إياه، ولاحنت الناس فاطنتهم، قال الفزاري:

وحديث ألذه هو مما ينعت الناعتون يوزن وزنا

منطق رائع وتلحن أحيانا وخير الحديث ما كان لحنا

يريد أنها تتكلم بشيء وهى تريد غيره، وتعرض فى حديثها فتزيله عن جهته من فطنتها وذكائها. وقد قال تعالى: «ولتعرفنهم فى لحن القول». وقال القتال الكلابي:

ولقد وحيت لكم لكيما تفهموا ولحنت لحنا ليس بالمرتاب

وقال موار الأسدي:

ولحنت لحنا فيه غش ورابنى صدودك ترضين الوشاة الأعاديا

قال الكلبى: فلم يتكلم بعد نزولها عند النبى منافق إلا عرفه. وقيل: كان المنافقون يخاطبون النبى بكلام تواضعوه فيما بينهم، والنبى يسمع ذلك ويأخذ بالظاهر المعتاد، فنبّهه الله عليه، فكان بعد هذا يعرف المنافقين إذا سمع كلامهم. قال

أنس: فلم يخف منافق بعد هذه الآية على النبي، عرَفه الله ذلك بوحي أو علامة عرفها بتعريف الله إياه. «والله يعلم أعمالكم» أي لا يخفى عليه شيء منها.

ومن أهم البواعث على بحث الأمة عن لغتها هو «قيام تضاد بين لغتين أو مرتبتين من لغة واحدة». وقد كان للعرب مراتب عدة في لغة التخاطب والحديث. لكن الدرس، مهما يحاول استنطاق كتب الأولين عن البواعث التي حدت اللغويين الأوائل إلى وضع «النحو»، فإنه لا يخرج من فيض الروايات التي تقدمها بغير نتيجة أساسية واحدة: شيوع «اللحن» على ألسنة الناس لبعدهم عن مهد لغتهم الأول وفساد سلائقهم (٥٣). فهل كان اللحن يتم على مستوى اللغة الأدبية وحدها، أم أنه كانت يعتبر الأخطاء التي كانت تقع في الكلام اليومي لحونا؟ هل كان اللحن يقع في مجال «الإعراب» وحده، أم كان يتجاوزه إلى سائر فروع اللغة؟ أليس الحديث عن «السليقة اللغوية» وفسادها، لبعد الناس عن مهد لغتهم الأول، ضرباً من الوهم؟ ألم يكن مبعث الخوف من اللحن، هو الحرص على قدسية النص الديني، قبل أن يكون مبعثه أي أمر آخر؟

اسند «لسان العرب» (مادة لحن) إلى ابن برى وغيره أن للحن ستة معان :

الخطأ في الإعراب : يقال: لحن في كلامه يلحن (بفتح الحاء) فهو لحان ولحانة. واللحن ترك الصواب في القراءة والنشيد ونحو ذلك. يقال : لحن في كلامه يلحَن، فهو لحان ولحانة. والرجل اللاحن هو الرجل الذي يخطئ. إن «اللحن»، بهذا التصور، قد عرف منذ عهد النبي، بدليل ما جاء من قوله: « أنا من قريش ونشأت في بني سعد، فأنى لي اللحن» (٥٤). وقول أبي بكر : «لأن أقرأ فأسقط أحب إلي من أن أقرأ فألحن» (٥٥). وقول عمر : «لأن أقرأ فأخطئ أحب إلي من أن أقرأ فألحن. لأني إذا أخطأت رجعت، وإذا لحنت افتريت» (٥٦). وقول بعض السلف : «ربما دعوت فلحنت فأخاف ألا يستجاب لي.» (٥٧). وهذه الروايات جميعا تؤدى إلى معنى واحد، وهو أن اللحن، أو الخطأ في الإعراب ، أو مجانبة الصواب عند القراءة أو الكلام، اقترن «بقراءة» النصوص الدينية.

ولا ريب في أنّ اللحن الإعرابي كاد يسود سائر المعاني، حين أخذ النحاة يكثرون من ترديده، ولاسيما بعد أن تعاظم أيام العباسيين، فكان بَدْهيًا أن نراهم يتذرعون به وهم يحدثوننا عن البواعث على وضع النحو. «وأعلم أن أول ما اختل من كلام العرب فأحوج إلى التعلم الإعراب ، لأن اللحن ظهر في كلام الموالي والمتعربين من عهد النبي (ص)، فقد

روينا أن رجلا لحن بحضرته فقال : «أرشدوا أخاكم. فقد ضل». وقال أبو بكر : لأن أقرأ فأسقط أحب إلى من أقرأ فألحن. فقد كان اللحن معروفا، بل قد روينا من لفظ النبى أنه قال : «أنا من قريش، ونشأت فى بنى سعد فأنى لى اللحن !..» وكتب كاتب لأبى موسى الأشعرى إلى عمر : «من أبو موسى»: فكتب إليه عمر : سلام عليك، أما بعد فاضرب كاتبك سوطا واحدا، وأخر عطاءه سنة. وكان على بنى المدينى لا يغير الحديث وإن كان لحنا؛ إلا أن يكون من لفظ النبى (ص)، فكأنه يجوز اللحن على من سواه. ثم كان أول من رسم للناس النحو أبو الأسود الدؤلى فيما حدثنا به أبو الفضل جعفر بن محمد بن بابتويه قال : حدثنا أبو إسحاق إبراهيم بن حميد قال : أخبرنا أبو حاتم السجستاني، وأخبرنا أبو بكر محمد بن يحيى قال : حدثنا محمد بن يزيد النحوى قال : حدثنا أبو عمر الجرمي، عن الخليل، قالوا : وكان أبو الأسود أخذ ذلك عن أمير المؤمنين على لأنه سمع لحنا، فقال لأبى الأسود : اجعل للناس حروفا – وأشار له إلى الرفع والنصب والجر – فكان أبو الأسود ضنينا بما أخذه من ذلك عن أمير المؤمنين عليه السلام.»(٥٨)

اللغة : ومنه قول عمر : تعلموا الفرائض والسنن واللَّحْن كما تتعلمون القرآن (٥٩)، بالتحريك، أى اللغة.

وجاء في رواية: تعلموا اللحن في القرآن كما تتعلمونه، يريد تعلموا لغة العرب بإعرابها.» «(والألحان اللغات. وقال عمر بن الخطاب إنا لنرغب عن كثير من لحن أبيّ يعني لغة أبيّ.» «حدثنا عبد الله حدثنا المؤما بن هشام حدثنا إسماعيل عن الحارث بن عبد الرحمن عن عبد الأعلى بن عبد الله بن عامر القرشي قال : لما فرغ من المصحف أتى به عثمان فنظر فيه فقال قد أحسنتم وأجملتم أرى فيه شيئا من لحن ستقيمه العرب بألسنتها. حدثنا عبد الله حدثنا شعيب بن أيوب حدثنا يحيى (يعني ابن آدم) حدثنا إسماعيل بهذا وقال ستقيمه العرب بألسنتها.» (قال أبو بكر بن أبي داود هذا عندي يعني بلغتها وإلا لو كان فيه لحن لا يجوز في كلام العرب جميعا لما استجاز أن يبعث به إلي قوم يقرؤنه.) حدثنا عبد الله حدثنا يونس بن حبيب حدثنا بكر (يعني ابن بكاد(قال حدثنا أصحابنا عن أبي عمرو عن قتادة أن عثمان لما رفع اليه المصحف قال إن فيه لحنا وستقيمه العرب بألسنتها.» (٦٠) ويُروى عن أبي سعيد أبان بن عثمان بن عفان، روى عن أبيه وزيد بن ثابت وأسامة بن زيد، وروى عنه ابنه عبد الرحمن وعمر بن عبد العزيز وأبو الزناد (ت ١١٥) (٦١) ، روى إذاً عن أبي سعيد أبان بن عثمان بن عفان، أنه قال : اللحن في الرجل السَّري كالتغيير في الثوب الجديد. وقال عبد الله ابن

شُبْرمة (بضم المعجمة و إسكان الموحدة) الضبى الكوفي، قاضى الكوفة الفقيه والشاعر (ت١٤٤) (٦٢) : إن الرجل ليلحن وعليه الخز الأدكن -الدكنة : لون إلى السواد- فكأن عليه أخلاقا -يقال : خلق الثوب خلوقة إذا بلى، وثوب أخلاق؛ إذا كانت الخلوقة فيه كله-، ويعرب وعليه أخلاق فكأن عليه الحز الأدكن. وقال أبو عبيد فى قول عمر : تعلموا اللحن، أى الخطأ فى الكلام. وقال الزمخشرى : تعلموا الغريب واللحن لأن فى ذلك علم غريب القرآن.

الغناء وترجيع الصوت والتطريب.

الفطنة. ومنه القول النبوى : لعل أحدكم أن يكون ألحن بحجته (من بعض)، أى أفطن لها وأغوص عليها(٦٣). قال ابن الإعراب ى : اللحْن، بالسكون، الفطنة والخطأ سواء. قول الناس قد لحن فلان تأويله قد أخذ فى ناحية عن الصواب، أيّ، عدل عن الصواب اليها. وأنشد قول مالك بن أسماء منطق صائب وتَلْحَنُ أحيانا، وخير الحديث ما كان لحنا قال تأويله وخير الحديث من مثل هذه الجارية ما كان لا يعرفه كل أحد، إنما يعرف أمرها فى «أنحاء قولها»، وقيل : معنى قوله وتلحن أحيانا أنها تخطيء فى الإعراب . قال عثمان بن جنى: منطق صائب، أيّ تارة تورد القول صائبا مسددا وأخرى تتحرف فيه وتَلْحَنُ أى تعدله عن الجهة الواضحة. وقال

المأمـون لأبى على المعـروف بأبـى يعلـى المنقـرى : بلغنـى أنك أمي، لا تقيم الشعر، وأنك تَلْحَن فى كلامك. وقال عبد الملك بن مـروان : الإعـراب جـمـال للوضـيع، واللحن هُجْنَةٌ على الشريف. وقال الشاعر:

النحو يبسط من لسان الألكن والمرء تكرمه إذا لم يَلْحَن

فإذا طلبت من العلوم أجلها فأجلها منها مقيم الألسن

فاللحن الخطأ فى الألفاظ با يرادها على خلاف الطريقة «العربية» من اللغة والإعراب (٦٤).

التعريض والإيماء : منه قول القتال الكلابى:

«وقد لحنت لكم لكيما تفهموا ووحيت وحيا ليس بالمرتاب»

المعنى والفحوى: كقوله تعالى: «وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِى لحْنِ الْقَوْلِ»، أى فى فحواه ومعناه.

ويشـهد تطور الأسـاليب فى اللغة العربية من أول الهجرة إلى القرن الرابع على اخـتـلاط العـرب بالأعـاجم، ولولا هذا الاختـلاط لما لحنوا فى نطق، ولا شـذوا فى تعـبيـر. فقـد كان يثقل على هؤلاء الأعاجم إخراج أحرف الحلق وأحرف الإطباق بوضـوح أصـواتـها فى العربيـة، فـإذا هـم يحرفون «عربي» إلى «أربي»، و«طرق» إلى «ترك»، حـتـى شـكا الـنـاس من فـسـاد الالسنة واضطرابهـا. وتأثر العـرب بالأعـاجم، فـشـا ع اللحن

والتحريف، إذ اجتمع فى الإسلام «الالسُنة المتفرقة، واللغات المختلفة، ففشا الفساد فى اللغة العربية، واستبان منها فى الإعراب الذى هو حليها، والموضح لمعانيها؛ فتفطن لذلك من نافر بطباعه سوء أفهام الناطقين من دخلاء الأمم بغير المتعارف من كلام العرب، فعظم الإشفاق من فشو ذلك وغلبته؛ حتى دعاهم الحذر من ذهاب لغتهم وفساد كلامهم، إلى أن سببوا الأسباب فى تقييدها لمن ضاعت عليه، وتثقفيها لمن زاغت عنه.» (٦٥) لكن القول بأنه لولا هذا الاختلاط لما لحنوا فى نطق، ولا شذوا فى تعبير، إنما هو قول ينطوى على قدر من الجمود العروبي(٦٦)، فمخالطة الأجنبى ليست مصدر اللحن فى الإعراب ، بل إن «المخالطة» هى «مغناطيس المنافع، فهى تساوى حركة العمل فى ذلك، وكلاهما لا يستغنى عن الحرية، ومنبع الجميع : كسب المعارف العمومية والمحبة الوطنية.. فمخاطة الأغراب، لاسيما إذا كانوا من أولى الألباب، تجلب للأوطان من المنافع العمومية العجب العجاب» (٦٧). بل لا بد من الاستفادة من «المخالطة» التى فرضت على الشرق بسبب الزحف الاستعماري، لأنها تتيح للشرقيين الفرصة كى يستفيدوا حتى من أعدائهم، فواجب علينا أن نحول هذا الظرف السلبى إلى عامل إيجابى نستفيد منه حضاريا، فنتعلم من الأعداء كما نتعلم من الأصدقاء،

فالمخالطة مفيدة حتى ولو اقترنت «بظواهر التغلب والاغتصاب، فربما صحت الأجسام بالعلل.» ولو لم يكن لمحمد على من المحاسن إلا تجديد «المخالطات» المصرية مع الدول الأجنبية، لكفاه ذلك، فلقد أذهب عنها داء العزلة، وأكسبها السبق فى ميدان التقدم. إنّ الخطأ فى الكلام هو إيراد اللفظ فى غير معناه الموضوع لغة من دون قصد مجازه أو استعارة تدل عليهما قرينة. وقد ألف فى ذلك ابن دريد «كتاب الملاحن»، واشتق له هذا الاسم من اللغة العربية الفصيحة. وقد تعنى كلمة لحن فى لغة الجاهلية وصدر الإسلام معانى عدة : الميل، الفطنة، البلاغة، الغناء، الرمز، الإشارة، اللغز، التورية. إن أصل اللحن أن تريد شيئا فتورى عنه بقول آخر[٦٨]. وقد تعنى كلمة لحن فى لغة الجاهلية وصدر الإسلام معانٍ أخرى : التعمية، أسلوب فى التعبير، طريقة فى التعبير... غير أن اللحن لا يعنى الخطأ فى التعبير. وأسند بن منظور إلى ابن برى وغيره، كما أسلفنا، أن للحن ستة معانٍ هى : الخطأ فى الإعراب ، اللغة، الغناء وترجيح الصوت والتطريب، الفطنة، التعريض والإيماء، المعنى والفحوى. لكن الكلمة ربما دلت على هذا المعنى فى وقت متأخر نسبيا، ورجح أن يكون ذلك فى أواخر القرن الهجرى الأول، وأوائل القرن الهجرى الثاني. وفى الحديث، كما يروى

ابن منظور[٦٩]، أن النبى قال : إنكم تختصمون إليَ ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، أى أفطن لها وأجدل. وقد روى أن القرآن نزل بلحن قريش أى بلغتهم. وقال الزمخشرى مفسرا الآية :« قيل للمخطئ لاحن لأنه يعدل بالكلام عن الصواب»[٧٠]. والآية : «وَلَوْ نَشَاءُ لأَرَيْنَاكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُم بِسِيمَاهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِى لَحْنِ الْقَوْلِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَالَكُمْ» (الآية ٣٠، مكية، سورة محمد، ٤٧)، فى معنى الاحتراس مما يقتضيه مفهوم «وَلَوْ نَشَاءُ لأَرَيْنَاكَهُمْ» من عدم وقوع المشيئة لإراءته المنافقين بنعوتهم. والمعنى : فإنّ لن نرك إياهم «بِسِيمَاهُمْ» فلتقعن معرفتك بهم من لحن كلامهم بإلهام يجعله الله فى علم الرسول، فلا يخفى عليه شيء من لحن كلامهم، فيحصل له العلم بكل واحد منهم إذا لحن فى قوله، وهم لا يخلو واحد منهم من اللحن فى قوله، ووكله الله إلى معرفتهم بلحن قولهم، فلما أريد تكريم النبى بإطلاعه على دخائل المنافقين سلك الله فى ذلك «مسلك الرمز» [٧١].

وفى ذلك كله إشارة اللحن فى القول إلى «الكلام المحال به إلى غير ظاهره ليفطن له من يراد أن يفهمه دون أن يفهمه غيره بأن يكون فى الكلام تعريض أو تورية أو ألفاظ مصطلح عليها بين شخصين أو فرقة كالألفاظ العلمية قال القتال الكلائى : ولقد وحيت لكم لكيما تفهموا ولحنتُ لحنا ليس

بالمرتاب» (٧٢). وكذلك من لحَنَ من المحدثين كما يلحن الرواة ما كانوا يقصدون إلى التساهل فى النحو، وإنما يريدون أن يتخففوا من كل عمل شخصى لهم فى الرواية، لأنهم نقلة، وإنما يبلغ الناقل الشيء كما سمعه، من دون تغيير، ولا زيادة، ولا نقصان(٧٣). «وقد كان الناس قديما يجتنبون اللحن فيما يكتبونه أو يقرؤونه اجتنابهم بعض الذنوب. فأما الآن فقد تجوزوا حتى إن المحدث يحدث فيلحن، والفقيه يؤلف فيلحن. فإذا نبها قالا : ما ندرى ما الإعراب ، وإنما نحن محدثون وفقهاء. فهما يسران بما يساء به اللبيب.» (٧٤)، أو بعض عيوب اللسان والكلام من الرُّتة واللُّفة واللجلجة والحُبسة والعِى والحَصر(٧٥). ووقع اللحن «لأن كثيرا من الرواة كانوا غير عرب بالطبع، ولا يعلمون لسان العرب بصناعة النحو، فوقع اللحن فى كلامهم وهم لا يعلمون ذلك، وقد وقع فى كلامهم وروايتهم غير الفصيح من لسان العرب» (٧٦). وروى أبو الطيب اللغوى فى جملة الأسباب الداعية إلى وضع النحو، قال: «أخبرنا جعفر بن محمد قال : أخبرنا ابراهيم بن حميد قال : حدثنا أبو حاتم السجستانى قال : حدثنا محمد بن عباد المهلبى عن أبيه : سمع أبو الأسود رجلا يقرأ : «أنّ الله بريء من المشركين ورسوله»، بكسر اللام، فقال : لا أظن ولا يسعنى الا أن أضع شيئا

أصلح به نحو هذا، أو كلام هذا معناه. فوضع النحو» (٧٧).
وفى الآية ٣ من سورة التوبة: «وَأَذَانٌ مِّنَ اللَّه وَرَسُولِه إلى النَّاس يَوْمَ الحَجِّ الأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ المُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ فَإِن تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّه وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ». «أن» بالفتح فى موضع نصب. والتقدير بأن الله. ومن قرأ بالكسر قدره بمعنى قال إن الله «برىء» خبر أن. «وَرَسُولُهُ» عطف على الموضع، وإن شئت على المضمر المرفوع فى «برىء». كلاهما حسن؛ لأنه قد طال الكلام. وإن شئت على الابتداء والخبر محذوف؛ التقدير: ورسوله برىء منهم. ومن قرأ «ورسوله» بالنصب – وهو الحسن وغيره – عطفه على اسم الله على اللفظ. وفى الشواذ «رسوله» بالخفض على القسم، أى وحق رسوله؛ ورويت عن الحسن. وقد تقدمت قصة عمر فيها أول الكتاب. «فإن تبتم» أى عن الشرك. «فهو خير لكم» أى أنفع لكم. «وإن توليتم» أى عن الإيمان. «فاعلموا أنكم غير معجزى الله» أى فائتيه؛ محيط بكم ومُنَزِل عقابه عليكم.

ومن آثار اللحن فى النثر ما يروى من أن الحجاج بن يوسف قال ليحيى بن يعمر: أتجدنى ألحن؟ قال: الأمير أفصح من ذاك. قال: عزمت عليك لتخبرنى، وكانوا يعظمون عزائم الأمراء. فقال يحيى: نعم، فى كتاب الله. قال: ذاك

أشنع له. ففي أي شيء من كتاب الله؟ قال: قرأت: «قُلْ إن كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ» (سورة التوبة، الآية ٢٤)، فترفع «أحب» وهو منصوب. قال: إذن لا تسمعنى ألحن بعدها. فنفاه إلى خراسان. «ومساكن ترضونها» يقول: ومنازل تعجبكم الإقامة فيها. «أحب إليكم من الله ورسوله من أن تهاجروا إلى الله ورسوله بالمدينة. «وأحب» خبر كان. ويجوز في غير القرآن رفع «أحب» على الابتداء والخبر، واسم كان مضمر فيها. وأنشد سيبويه :

إذا مت كان الناس صنفان شامت وآخر مثن بالذى كنت أصنع

وأنشد :

هى الشفاء لدائى لو ظفرت بها وليس منها شفاء الداء مبذول

وفي الآية دليل على وجوب حب الله ورسوله، ولا خلاف في ذلك بين الأمة، وأن ذلك مقدم على كل محبوب. وقد مضى في «آل عمران» معنى محبة الله ومحبة رسوله. «وجهاد في سبيله فتربصوا» صيغته صيغة أمر ومعناه التهديد. يقول: انتظروا. وفي قوله: «وجهاد في سبيله» دليل على فضل

الجـهـاد، وإيثـاره على راحـة النفس وعـلائقـهـا بـالأهل والمال. وسيأتى فضل الجهاد فى آخر السورة. وقد مضى من أحكام الهجرة فى «النساء» ما فيه كفاية، والحمد لله. وفى الحديث الصحيح «إن الشيطان قعد لابن آدم ثلاثة مقاعد قعد له فى طريق الإسلام فقال لم تذر دينك ودين آبائك فخالفه وأسلم، وقعد له فى طريق الهجرة فقال له أتذر مالك وأهلك فخالفه وهاجر، ثم قعد فى طريق الجهاد فقال له تجاهد فتقتل فينكح أهلك ويقسم مالك فخالفه وجاهد فحق على الله أن يدخله الجنة». وأخرجه النسائى من حديث سبرة بن أبى فاكه قال: سمعت الرسول يقول: «إن الشيطان...». فذكره. قال البخاري: «ابن الفاكه». ولم يذكر فيها اختلافا. وقال ابن أبى عدي: يقال ابن الفاكه وابن أبى الفاكه. ولا مجال للشك فى وجود ظاهرة الإعراب فى الفصحى، لدليل ملازمة «الإعراب» للقرآن، الذى صان الحركات المختلفة الصادرة عن الالتزام بظاهرة التصرف الإعراب ي، وفيه نصوص عدة لا سبيل إلى فهمها إلا بالالتزام بهذه الحركات. ومن ذلك ما سبق أن ذكرنا وما يمكن أن نذكره مثلا فى سورة فاطر: «وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ» (٢٨)، وفى سورة البقرة: «وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ

إمَـامـاً قَـالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَـالَ لاَ يَنَالُ عَـهْدِي الظَّالِمِينَ» (١٢٤) «بنصب إبراهيم مفعولا به مقدما ورفع رب فاعلا مؤخرا»، وفي سورة «النساء» : «وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُوْلُواْ الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِّنْهُ وَقُولُواْ لَهُمْ قَوْلاً مَّعْرُوفاً» (٨)، «بنصب القسمة مفعولا به مقدما». وبيّن القرآن أنّ من لم يستحق شيئا إرثا وحضر القسمة، وكان من الأقارب أو اليتامى والفقراء الذين لا يرثون أن يكرموا ولا يحرموا، إن كان المال كثيرا؛ والاعتذار إليهم إن كان عقارا أو قليل الرضخ. فمثل مواقع الكلمات في هذه الآيات لا يمكن أن يكون إلا في لغة لا يزال الإعراب فيها حيا، عدا شهادة القرآن نفسه في مثل الآية ١٠٣ من سورة النحل : «وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِي وَهَـٰذَا لِسَانٌ عَرَبِي مُّبِينٌ». وكان الحجاج بن يوسف يقرأ سورة السجدة-آية ٢٢، «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ ثُمَّ أَعْرَضَ عَنْهَا إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ مُنتَقِمُونَ» (٢٢)، على النحو التالي : «إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمُونَ مُنتَقِمُونَ». ونسبوا إلى الحسن البصري - وهو لم يقل فصاحة عن الحجاج، مع أنه من طبقة الموالي - أنه قرأ : «سورة» ص، «صَ وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ» (١)، برفع القرآن مع أن الواو للقسم، وقرأ الحسن

البصري[٧٨]، من جهة أخرى، سورة الشعراء-آية ٢٢١، «هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ»، على النحو التالى : «وما تنزلت به الشياطون»، وكأنما «الشياطين» جمع مذكر سالم. ووقع خبر كان « أَحَبَّ» فى الآية ٢٤ من سورة التوبة: «قُلْ إِن كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالُ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ»، التى لحن فيها الحجاج، بعد حشد كبير من الكلمات تفصله عن كان وإسمها، لاسيما أنه لم يكن قد حفظ إعراب الكلمة عن طريق التلقين واعتمد على القاعدة النحوية وحدها. وقول الحجاج «ذلك أشنع له» بعد أن أخبره يحيى بن يعمر عن لحنه فى الآية، وتصرفه فى نفيه كيلا يسمعه يلحن بعدها، وكيلا يتيح له فرصة نشر الخبر بين سكان الولاية، كل ذلك يدل دلالة صريحة على أن اللحن فى القرآن كبيرة من الكبائر. ولعل هذا الحرص على أن يؤدى كلامه تعالى أداء يحافظ على قدسية النص، كان الدافع الأول إلى وضع النحو. وروى عن سابق الأعمى أنه قرأ «هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ

الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (٢٤)، بفتح الواو المشددة، أى بصيغة المفعول، بدلا من كسرها، أى بصيغة الفاعل، أو فى مثل جهر الإعـراب ى بالتبرؤ من الرسول إذا كان الله بريئا منه، حين سمع القارئ يقرأ سورة التوبة : «وَأَذَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ فَإِن تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ» (٣)، بكسر لام « وَرَسُولُهُ».

لكن خرج عن هذه الأمثلة ما لا يفهم إلا بقيود تقيده. وإنما يقع ذلك فى الذى تدل صيغته الواحدة عن معان مختلفة. ولنضرب لذلك مثالا يوضحه فنقول: أعلم أن من أقسام الفاعل والمفعول ما لا يفهم إلا بعلامة، كتقديم المفعول على الفاعل، فإنه إذا لم يكن ثم علامة تبين أحدهما من الآخر، وإلا أشكل الأمر، كقولك: ضرب زيد عمرو، ويكون زيد هو المضروب. فإنك إن لم تنصب «زيدا» وترفع عمرا، وإلا لا يفهم ما أردت. وعلى هذا ورد قوله تعالى: ومن ذلك مثلا فى سورة فاطر: «وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ» (٢٨). تصح السليقة فى مجال اللهجات المحكية، لكنها لا تصح على مستوى اللغة. فهذه الأخيرة تحتاج إلى مران

وإعمال فكر وملاحقة وظائف الكلمات فى الجمل والعبارات، وهذا يجعل من غير الممكن التحدث بها عفو الخاطر ودون الوقوع فى اللحن. وحتى من تمرّس بها وباتت لا تكلفه كبير جهد، وغدت بمنزلة «السليقة» بالنسبة إليه، لا نراه يستخدمها فى غير المواقف الأدبية، أو العلمية، أو التعليمية. أما إذا دعا سيرته الطبيعية فى تصريف شؤون حياته اليومية، فإنه يعود إلى لهجته، أو تغلب عليه هذه اللهجة. وظهر مصطلح «اللحن» بمعنى الخطأ اللغوي، فى فجر الإسلام ومنذ عهد النبى «لنذكر قوله: أنا من قريش ونشأت فى بنى سعد، فأنى لى اللحن، وقول أبى بكر: لأن أقرأ فأسقط أحب إلى من أن اقرأ فألحن»، وعلم العربية [٧٩] من العلوم الشريفة، لأنه العلم باللغة التى نزل بها القرآن. وقد روى بن فارس «عن الرسول أنه قال: أعربوا القرآن. وقد كان الناس قديما يجتنبون اللحن فيما يكتبونه أو يقرأونه اجتنابهم بعض الذنوب». «أعلم أن هذا الباب من أشرف أبواب هذا الكتاب، وأن الانتفاع به ليس إلى غاية ولا وراءه نهاية. وذلك أن أكثر من ضل من أهل الشريعة عن القصد، وحاد عن الطريقة المثلى إليها، فإنما استهواه واستخف حلمه ضعفه فى هذه اللغة الكريمة الشريفة التى خوطب الكافة بها»[٨٠].

٢- ٧- : حرف إنَّ :

من الأخبار المروية : حدثنا أبو معاوية عن هشام بن عروة

عن أبيه أنه سأل عائشة رضي الله عنها عن لحن القرآن عن قوله :

«قَالُوٓاْ إِنْ هَـٰذَانِ لَسَـٰحِرَانِ يُرِيدَانِ أَن يُخْرِجَاكُمْ مِّنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثْلَى»، سورة طه، الآية ٦٣ .

«لَّـٰكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُوْلَـٰئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا»، سورة النساء، الآية ١٦٢ .

«إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَالَّذِينَ هَادُواْ وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَىٰ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ»، سورة المائدة، الآية ٦٩ .

فقالت : يابن أختي : هذا عمل الكتّاب أخطأوا في الكتابة. وهذا إسناد صحيح على شرط الشيخين. وقال : حدثنا حجاج عن هارون بن موسى، أخبرني الزبير بن الحريث عن عكرمة قال : لما كتبت المصاحف عرضت على عثمان. فوجدت فيها حروفا من اللحن، فقال : لا تغيروا. فإن العرب ستغيرها، أو قال : ستعربها بألسنتها، لو كان الكاتب من ثقيف والمملي من هذيل لم توجد هذه الحروف[81]. وأخرج

ابن الأنبارى من طريق أبى بشر عن سعيد بن جبير أنه كان يقرأ «وَالْمُقِيمِينَ الصَّلاَةَ»، ويقول هو لحن من الكتاب. وتتحد هذه الأخبار فى الكلام على ما فى القرآن من لحن تمثل فى هذا التخالف الإعراب ى الواضح. سمى عروة ذلك لحنا، وأطلقت عائشة على مرسومه كذلك الخطأ، أى أنها خطأت الكتبة ولحنت الصحابة. كيف يظن بالصحابة أنهم يلحنون فى الكلام القرآني، وهم الفصحاء؟ كيف يظن بهم فى القرآن الذى تلقوه؟ كيف يظن بهم اجتماعهم كلهم على الخطأ وكتابته؟ كيف يظن بهم عدم تنبيههم ورجوعهم عنه؟ كيف يظن بعثمان أنه ينهى عن تغييره؟ كيف يظن أن القراءة استمرت على مقتضى ذلك الخطأ؟

القول بالخطأ، كما يقول محمد رجب البيومي، وكما قال أغلب المفسرين، جُرم. فهذا مما يستحيل عقلا وشرعا وعادة، للأسباب التالية :

١ – ضعف إسناد الخبر.

٢ – لم يكتب عثمان مصحفا واحدا، بل كتب مصاحف عدة.

٣ – على تقدير صحة الرواية فإن ذلك محمولا على الرمز.

٤ – اختلاف الرسم واللفظ: تكون القراءة بظاهر الخط «لحنا».

ولم يقل جاك بيرك بالخطأ، كما ادّعى محمد رجب البيومي، إنما قال إن الذى قال بالخطأ هو ت. نولدكه وإن ما دعاه تيودور نولدكه بالخطأ إنما دعاه هو بالتفرد النحوى فى القرآن. إلاّ أن محمد رجب البيومى أصر على تحميل كلام جاك بيرك ما لا يحتمله، ويقول إن جاك بيرك جهل أن خلاف المفسرين والنحاة لا على صحة التعبير، بل على موقعه الإعراب ي. أكرر إذاً إن لم يقل جاك بيرك إن بالقرآن أخطاءً نحوية إنما الذى قال بذلك هو ت. نولدكه. وانتقده جاك بيرك فى هذا القول. واختار بيرك الكلام على التفرد النحوي، مما يتوافق تماما مع الرأى المجمع عليه فى التفسير واللغة. وهو بالضبط موقف النحاة وموقف البيومى نفسه. فالشذوذ عند النحاة، كما يقول البيومي، يعنى مخالفة ما اهتدوا إليه من القاعدة، فهو صحيح فى نفسه، يحفظ ولا يقاس عليه. فقد وُضع النحو العربي، حسب ما يذهب البيومي، بعد نزول كتاب الله بأمد بعيد. وحين يعجز النحو عن إيجاد القواعد الكاملة التى تستنتج من الأسلوب القرآني. ولم يشك جاك بيرك فى فصاحة بعض الآيات وإنما قال عنها، كما قال النحاة البصريون، إنها شاذة. فالبصريون هم الذين نسبوا الشذوذ إلى بعض الاستعمالات التى وردت فى القرآن حين نادوا بعدم جواز حذف أن المصدرية بينما تقول الآية ١٢ من سورة

الرعد : «ومن آياته يريكم البرق خوفا وطمعا»، والآية : «هو الذى يريكم البرق خوفا وطمعا وينشئ السحاب الثقال» أى بالمطر. «السحاب» جمع، والواحدة سحابة، وسحب وسحائب فى الجمع أيضا. «ويسبح الرعد بحمده والملائكة من خيفته» قد مضى فى «البقرة» القول فى الرعد والبرق والصواعق. والمراد بالآية بيان كمال قدرته؛ وأن تأخير العقوبة ليس عن عجز؛ أى يريكم البرق فى السماء خوفا للمسافر؛ فإنه يخاف أذاه لما ينال من المطر والهول والصواعق. وتأول بعض العلماء قول أم المؤمنين «أخطأوا فى الكتابة»، أى أخطأوا فى اختيار الأولى من الأحرف السبعة لجمع الناس عليه، لا أن الذى كتبوا، من ذلك خطأ لا يجوز، وتأولوا اللحن أنه القراءة واللغة [٨٢]، أى أنه وجه من وجوه القراءة.

٢- ٨- الاختلاف في الإعراب :

اختلاف لغات العرب من وجوه منها الاختلاف فى الإعراب نحو «إنَ هذين» و «إِنْ هَـٰذَانِ» (سورة طه، الآية ٦٣)، وفى موضع « إِنْ هَـٰذَانِ لَسَاحِرَانِ» قراءات :

تشديد النون من «إنَّ» و «هذين» بالياء، وهى قراءة أبى عمرو، وهى جارية على سنن العرب؛ فإن «إنّ» تنصب الاسم وترفع الخبر، و«هذين» اسمها؛ فيجب نصبه بالياء لأنه مثنى، و«ساحران» خبرها فرفعه بالألف.

«إنْ» بالتخفيف « هَـذَان» بالألف، وتوجيهها أن الأصل «إن هذين» فخففت «إن» بحذف النون الثانية، وأهملت كما هو الأكثر فيها إذا خففت، وارتفع ما بعدها بالابتداء والخبر فجيء بالألف، ونظيره أنك تقول : إن زيدا قائم؛ فإذا خففت فالأفصح أنْ تقول : إن زيدٌ لقائمٌ، على الابتداء والخبر؛ قال الله تعالى : «إنْ كل نفس لما عليها حافظ»، من الآية ٤ من سورة الطارق، والاستشهاد بالآية على قراءة من خفف الميم من «لما» وقد قرأ بذلك نافع وابن كثير وأبو عمرو والكسائى وخلف ويعقوب، وإعراب ها «إنْ» مخففة من الثقيلة «مبتدأ»، وهو مضاف و «نفس» مضاف إليه «لما» اللام لام الابتداء، وما زائدة «عليها» جار ومجرور متعلق بمحذوف خبر مقدم و«حافظ» مبتدأ مؤخر، وجملة المبتدأ المؤخر وخبره المقدم فى محل رفع خبر المبتدأ الذى هو كل.

«إن» بالتشديد «هذان» بالألف، وهى مشكَلة؛ لأن «إن» المشددة يجب إعمالها؛ فكان الظاهر الإتيان بالياء كما فى القراءة الأولى، وقد أجيب عليها بأوجه؛ إحداها : أن لغة بلحارث بن كعب، وخثعم، وزبيد وكنانة وآرين استعمال المثنى بالألف دائما؛ تقول : جاء الزيدان، ورأيت الزيدان، ومررت بالزيدان، قال :

تزودَ منا بين أُذْناه ضربةً دعته إلى هابى التراب عقيم[٨٣]

وجاز على لغة من يجرى المثنى بالألف فى أحواله الثلاث. وهى لغة مشهورة لكنانة، وقيل لبنى الحارث وابن كثير وحفص؛ قرأوا العبارة «على قولك إن زيد لمنطلق واللام هى الفارقة بين إن النافية والمخففة من الثقيلة وقرأ أبى إن ذان إلا ساحران وقرأ ابن مسعود أن هذان ساحران بفتح أن وبغير لام بدل من النجوى، وقيل فى القراءة المشهورة «إن هذان لساحران» هى لغة للحارث بن كعب جعلوا الاسم المثنى نحو الأسماء التى آخرها ألف كعصا وسعدى فلم يقلبوها ياء فى الجر والنصب» (٨٤).

اسم إن ضمير الشأن محذوفا، والجملة مبتدأ وخبر إن؛

إن هنا بمعنى نعم. وهو خبر مبتدأ محذوف اللام داخلة على الجملة تقديره لهما ساحران وقد أعجب به أبواسحق؛

أن ها ضمير القصة إسم إن، وذان لساحران مبتدأ وخبر، ورد هذا الوجه بانفصال إن واتصال ها فى الرسم؛

إن الإتيان بالألف لمناسبة ساحران يريدان كما نون سلاسلا لمناسبة أغلالا، ومن سبأ لمناسبة بنبأ.

وأما قوله «وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ» ، ففيه أوجه :

انتصب على المدح بتقدير أمدح.

لأنــه أبلغ. وقد فســره سيبويه (٨٥) على أمثلة وشواهد.

«ولا يلتفت إلى ما زعموا من وقوعه لحنا فى خط المصحف» [٨٦]. وقرن الزمخشرى هنا اللحن بالخطأ مع نفيه له. من جهة أخري، من جعل نصب المقيمين على المدح جعل خبر الراسخين «يؤتون»، فإن جعل الخبر «أولئك سنؤتيهم»، لم يجز نصب المقيمين على المدح، لأنَ المدخ لا يكون إلا بعد تمام الكلام. وهو، عند الكِسائيَ [٨٧]، فى موضع خفض عطف على المجرور فى «يؤمنون بما أنزل إليك»، أي:

١ - ويؤمنون بالمقيمين الصلاة وهم الأنبياء أو الملائكة.

٢ - ويؤمنون بدين المقيمين، أيّ دين المسلمين.

٣ - ويؤمنون بإجابة المقيمين.

وهو، عند القَيسي [٨٨] بعيد. لأنه يصير المعنى كما فى أ و ب و ج. وفى مصحف عبد الله «والمقيمون» بالواو. وهى قراءة مالك بن دينار والجحدرى وعيسى الثقفى :

١ - أنه معطوف على قبل، أى «ومن قبل المقيمين»، فحذفت قبل وأقيم المضاف إليه مقامه.

٢ - أنه معطوف على الكاف فى قبلك؛ وهو، عند القَيسي [٨٩] بعيد. لأنه عطف ظاهر على مضمر مخفوض.

٣ - أنه معطوف على الكاف فى إليك.

٤ - أنه معطوف على الضمير فى منهم : الهاء والميم.

وهو، عند القَيسي[٩٠] بعيد. لأن فيه عطفا ظاهرا على مضمر مخفوض.

٥ – هو عطف على قبل كأنه قال : وقبل المقيمين ثم حذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه. لكن لم يذكر مكى القراءة بالواو [٩١].

وروى أبو البركات بن الأنبارى [٩٢] وجهين فى إعرابه هما النصب والجر:

فالنصب على المدح بتقدير أعنى وأمدح كقول الخرنق : إمرأة من العرب:

لايبعدن قومى الذين هم

سـم العداة وآفة الجزر

النازلين بكـل معـتـرك

والطيبون معـاقد الأزر

وهما شاهدان استشهد بهما سيبويه فى موضعين من كتابه، الأول، «هذا باب الصفة المشبهة بالفاعل فيما عملت فيه (إعمال الصفة المشبهة)» [٩٣]. وكتب «النازلون»؛ الثانى : «هذا باب ما ينصب فيه الاسم لأنه لا سبيل له إلى أن يكون صفة (ما يجب فيه القطع)» [٩٤] ، وكتب «النازلين». واستشهد بهما ابن الأنبارى فى «الإنصاف» برفع «النازلون»

ونصب «الطيبين» وهما للخرنق، أخت طرفة بن العبد البكرى لأمه، من قيس بن ثعلبة. فنصب النازلين على المدح. وأما الجر فيجوز من وجهين:

١ - أن يكون معطوفا على ما وتقديره، يؤمنون بما أنزل إليك وبالمقيمين الصلاة من الأنبياء، وأن يكون معطوفا على الكاف فى إليك وتقديره، بما أنزل إليك وإلى المقيمين الصلاة.

٢ - أن يكون معطوفا على الكاف فى قبلك وتقديره، ومن قبلك وقبل المقيمين الصلاة من أمتك، والعطف على الكاف فى إليك، والكاف فى قبلك لا يجوز عند البصريين، لأن العطف على الضمير المجرور لا يجوز. وأجازه الكوفيون.

«وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ»، مرفوع وذلك من خمسة أوجه :

١ - أن يكون مرفوعا على الابتداء وخبره أولئك سنؤتيهم؛ سيبويه (٩٥).

٢ - أن يكون مرفوعا. لأنه خبر مبتدأ محذوف وتقديره، وهم المؤتون.

٣- أن يكون مرفوعا. لأنه معطوف على المضمر فى «المقيمين».

٤ - أن يكون معطوفا على المضمر فى «يؤمنون».

٥ - أن يكون معطوفا على قوله «الراسخون».

أمـا قـوله :« إنّ الّذينَ آمَنُوا وَالّذِينَ هَادُوا وَالصّـابِئُـونَ وَالنّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللّهِ واليوم الأخر وعَمِلَ صَالِحاً فَلاَ خَوْفٌ عليهِمْ وَلاَ هُـمْ يَحْزَنُونَ»، سورة المائدة، الآية ٦٩، فـفيه أيضا أوجه :

١ – أنه مبتدأ حذف خبره، أى والصابئون كذلك.

٢ – أنه معطوف على محل إن مع اسمها، فإن محلها رفع الابتداء.

٣ – أنه معطوف على الفاعل فى هادوا.

٤ – أن إن بمعنى نعم، كما أسلفنا من قبل.

٥ – أنه على إجراء صيغة الجمع مجرى المفرد والنون حرف الإعراب . حكى هذه الأوجه أبوالبقاء.

وإنما رفع «الصابئون» عند أبى البركات ابن الأنباري لوجوه (٩٦). وفى الآية تقديم وتأخير والتقدير: «إنّ الّذينَ آمَنُوا وَالّذِينَ هَادُوا وَالصّـابِئُـونَ وَالنّصَـارَى مَنْ آمَنَ بِاللّه واليوم الأخِر وعَمِلَ صَالِحاً فَلاَ خَوْفٌ عليهِمْ وَلاَ هُـمْ يَحْزَنُونَ»، سورة المائدة، الآية٦٩ .

التقديم :«هو مرفوع على العطف على موضع إن وما عملت فيه وخبر إن منوى قبل الصابئين. فلذلك جاز العطف على الموضع. والخبر هو «من آمن» ينوى به التقديم فحق

«والصابئون والنصاري» أن يقعا بعد «يحزنون». وإنما احتيج إلى هذا التقدير لأن العطف فى إن على الموضع لا يجوز إلا بعد تمام الكلام وانقضاء اسم إن وخبرها فيعطف على موضع الجملة»(٩٧).

التأخير : «رفع على الابتداء وخبره محذوف والنية به التأخير عما فى حيز إن من اسمها وخبرها» (٩٨).

يمثل الآية : «من آمن بالله واليوم الآخر» خبرا للصابئين والنصارى وتقدر «للذين آمنوا والذين هادوا» خبرا مثل الذى أظهرت للصابئين والنصاري، كقولك : زيد وعمرو قائم. فيجوز أن تجعل قائما خبرا لعمرو وتقدر لزيد خبرا آخر مثل الذى أظهرته لعمرو، ويجوز أت تجعله خبرا لزيد وتقدر لعمر وخبرا آخر.

وقد اختار ابن الأنبارى هذين الوجهين الأولين.

إن بمعنى نعم. فلا تكون إن عاملة. فيكون «إن الذين آمنوا والذين هادوا» فى موضع رفع و«الصابئون» عطف عليه.

إنه معطوف على المضمر المرفوع فى «هادوا». القول للكسائى والرد للفراء (٩٩). وهو ضعيف عند ابن الأنبارى وغلط عند القيسى(١٠٠)، لأنه يوجب أن يكون الصابئون

والنصارى يهودا ولأن العطف على المضمر المرفوع المتصل لا يجوز من غير فصل ولا تأكيد.

إنما رفع «الصابئون» لأنه جاء على لغة بنى الحارث بن كعب. لأنهم يقولون: مررت برجلان وقبضت منه درهمان. فيقلبون الياء ألفا لانفتاح ما قبلها وحسب. ولا يغيرون أو لا يعتبرون حركتها فى نفسها. فيكتفون فى القلب بأحد الشرطين. لأنهم لا يعملون إن. وهذا ما حكى عنهم فى التثنية. فأما الجمع الصحيح فلم يحك عنهم ولا يعتبرون لفظه.

إنما رفع لأن إن لم يظهر عملها فى الذين لأنه مبنى لأن العطف على المبنى إنما يكون على الموضع لا على اللفظ. وذلك كان مذهب الفرّاء(١٠١).

إنه معطوف على موضع إن قبل تمام الخبر لأن العطف على موضعها لا يجوز إلا بعد تمام الخبر؛

مرفوع على أصله قبل دخول إن على الجملة.

إن خبر إن محذوف مضمر دل عليه الثاني. فالعطف بالصابئين إنما أتى بعد تمام الكلام وانقضاء اسم إن وخبرها وإليه ذهب الأخفش «القياس على العطف على ما بعد «إنَّ»، والمُبَرِّدُ (٢١٠ ٢٨٥ هجرية/ ٨٢٦ ٨٩٨ م). ومذهب

سيبيويه [١٠٢] أنّ خبر الثانى هو المحذوف وخبر إنّ هو الذى فى آخر الكلام يراد به التقديم قبل الصابئين فيصير العطف على الموضع بعد خبر إن فى المعني [١٠٣]. وجزم ابن هشام، حسب ما قال محمد رجب البيومي، أن الأداة تعنى فى بعض الأحيان عكس ما تعنيه. وهذا بالضبط ما قاله جاك بيرك. يقول جاك بيرك إن ما يقال عن حرف أن يمكن أن يقال عن حرف اللام فتارة يكون حرف تعجب، أوأداة قسم، أومخففًا ومؤكدًا للمعني، وتارة يشير إلى الغاية، وتارة يكون زائدًا. ويرى بعضهم أنها تدرج عبارة تكميلية وحسب. تقول الآية : «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِّنَ الرُّسُلِ أَن تَقُولُواْ مَا جَاءَنَا مِن بَشِيرٍ وَلاَ نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَاللّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (سورة المائدة، الآية ١٩). وأورد محمد رجب البيومى إنّ كلمة «أن تقولوا» عبارة مألوفة. فالكشاف يقول ان تقولوا «كراهة أن تقولوا». سورة المائدة، الآية.١٩ والطبرى فى جامع البيان يقول : موضع أن تقولوا نصبت عند البصريين وتقديره كراهة أن تقولوا فحذف المضاف الذى هو مفعول له وأقيم المضاف إليه مقامه، وقال الكسائى تقديره لئلا تقولوا «. والقرطبى يقول : لئلا أو كراهية أن تقولوا فهو فى موضع نصب. وأبو السعود يقول : تعليل للبيان على حذف مضاف أى كراهة أن تقول. ويقول

محمد عبده، تقدم مثله». لكن الأنبارى يقول إن «أن وصلتها، فى تأويل المصدر وهو فى موضع نصب لأنه مفعول له[١٠٤].

تقول الآية: «إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِن قَوْمِ مُوسَىٰ فَبَغَىٰ عَلَيْهِمْ وَآتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولِي الْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ» (سورة القصص، الآية «٧٦»). يقول چاك بيرك: يثير استخدام إن بعد اسم الموصول ما خلافًا شديدًا، فقد قبله نحاة البصرة، بينما رفضه نحاة الكوفة الذين وجب عليهم الالتجاء إلى انكار وجود اسم موصول. لكن محمد رجب البيومى قال إنّ الكوفيين لا يذهبون مذهب البصريين فى عدّ كلمة (ما) اسم موصول، وهوما نعاه عليهم على بن سليمان فقال: ما أقبح ما يقول الكوفيون فى الصلات. إنه لا يجوز أن تكون صلة الذى إن وما عملت فيه، وفى القرآن ما إن مفاتحه. وقال الدانى إنه اتفقت كتاب المصاحف على رسم الف بعد الواو صورةً للهمزة فى الآية المذكورة «لتنوأ بالعصبة»، ولا يعلم همزة متطرفة قبلها ساكن صورت خطأً فى المصحف الا فى هذين الموضعين لا غير[١٠٥].

فى سورة النساء الآية ١٧٦: «أن تضلوا» ثلاثة أوجه:

١ – هو مفعول يبين؛ أى يبين لكم ضلالكم؛ لتعرفوا الهدي.

٢ – هو مفعول له، تقديره : مخافة أن تضلوا.

٣ – تقديره : لئلا تضلوا، وهو قول الكوفيين. ومفعول يبين على الوجهين محذوف؛ أى يبين لكم الحق(١٠٦).

ونقل محمد رجب البيومى رأيا للبيضاوى فحواه : «يبين الله ضلالكم الذى هو من شأنكم إذا خليتم وطباعكم لتحتزوا عنه، ومثله الرازى نقلاً عن الجرجاني. والكوفيون يقدرون حرف النفى لئلا تضلوا وما عليه البصريون أظهر. تقديره إذاً كراهة أن تضلوا. فحذف المضاف إليه مقامه وهو مفعول له. قيل تقديره، لئلا تضلوا. فحذف اللام ولا من الكلام لأن فيما أبقى دليلا على ما ألقي. والوجه الأول عند الانباري، أوجه الوجهين (١٠٧). أن فى موضع يبين إذ معناه: يبين الله لكم الضلال لتجتنبوه. وقال الكسائى(١٠٨) لا مقدرة محذوفة من الكلام تقديره بين الله لكم لئلا تضلوا. وقال المُبَرَّدُ إن معناه : كراهة أن تضلوا، فهى مفعول من أجله.

٢- ٩- ما لفظه الإفراد ويراد به الجمع :

تقول الآية : «يَاأيها النّبى إنّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللاّتى آتَيْتَ أُجُورَهُنّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ ممّا أَفَاءَ اللّهُ عليكَ وَبَنَات عَمِّكَ وَبَنَات عَمّاتكَ وَبَنَات خَالكَ وَبَنَات خَالاَتكَ اللاّتى هَاجَرْنَ مَعَكَ وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنّبى إنْ أَرَادَ النّبى أن

يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ من دُونِ الْمُؤْمِنِينَ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عليهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ لِكَيْلاَ يَكُونَ عليكَ حَرَجٌ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً» (سورة الأحزاب، الآية ٥٠). ويقول چاك بيرك : «وردت بعض الأسماء فى صيغ الجمع وبعض الأسماء فى صيغ المفرد». ولا خلاف هنا بين چاك بيرك ومحمد رجب البيومي. فقال محمد رجب البيومى يقول القول نفسه، أى إن أسلوب اللغة العربية يجعل المفرد يحتمل معنى العموم، فبنات عمك أى كل عمّ لك، وبنات خالك أى كل خال لك، والتنويع بين المفرد والجمع فى الآية ضرب من الصياغة الأدبية المشهرة. وتقول الآية ٥٧ فى سورة «الأعراف» : «وَهُوَ الَّذِى يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرى بَيْنَ يَدَى رَحْمَتِهِ حَتَّى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَاباً ثِقَالاً سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ من كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ»، و« سَحَاباً» هنا جمع سحابة، والثقال وصف للجمع، وقد عاد الضمير فى قوله سُقناه إلى المعنى المفرد، لأنه يطلق على المفرد والجمع معًا(١٠٩).

٢- ١٠- الجزم :

وأما فى الآية : «وَمَن يَعْشُ عَن ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقَيِّضْ لَهُ شَيْطَاناً فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ» (الآية ٣٦ مكية فى سورة الزخرف، ٤٣)، فقد قال چاك بيرك إن «نُقَيِّضْ» بالجزم، تحريف. يقول

محمد رجب البيومى إن «مَن» اسم شرط جازم و « نُقَيِّضْ » جواب الشرط المجزوم. وتدرج «مَنْ»، كما هو معروف، فى الأسماء، وتعرف بأن لفظها واحد مذكر ومعناها معنى الجنس لإبهامها، تقع على الواحد والاثنين والجماعة والمذكر والمؤنث، وتستعمل فى سياقات متنوعة فتكون اسما موصولا واسم استفهام، ولكنها تتمخض للشرط فتضمن معنى «إنْ» ومفهوم التضمين استعمله قدماء النحويين ابتداء فى معنى دلالة الاسم بالوضع على معنى حقه أن يدل عليه بالحروف. وقد تواتر استعمال الجملة الشرطية بمن فى القرآن ٢٨٢ مرة، وقد وردت كلها على ترتيب واحد وهو الذى ينبنى على ذكر الأداة فالشرط ثم الجواب، كما فى الآية المذكورة، وفى آيات عدة (١١٠).

وبالتالى فمحمد رجب البيومى مصيب فيما صوب جاك بيرك فى تصويبه المذكور. إلا أنها قراءة لا محل فيها للصواب ولا للخطأ، بالمعنى المحدود للصواب والخطأ. فقد ذهب الكوفيون، كما هو معروف، إلى أنّ جواب الشرط مجزوم على الجوار. واختلف البصريون. فذهب الأكثرون إلى أنّ العامل فيهما حرف الشرط. وذهب آخرون إلى أنّ حرف الشرط وفعل الشرط يعملان فيه. وذهب آخرون إلى أنّ حرف الشرط يعمل فى فعل الشرط، وفعل الشرط يعمل فى جواب الشرط.

«وذهب أبو عثمان المازني إلى أنه مبني على الوقف. أما الكوفيون فاحتجوا بأن قالوا : إنما قلنا إنه مجزوم على الجوار لأن جواب الشرط مجاور لفعل الشرط، لازم له، لا يكاد ينفك عنه، فلما كان منه بهذه المنزلة في الجوار حمل عليه في الجزم فكان مجزوما على الجوار، والحمل على الجوار كثير، قال الله تعالى : «لَمْ يَكُنِ الَّذينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ» (سورة البينة، الآية ١)، وجه الدليل أنه قال «وَالْمُشْرِكِينَ» بالخفض على الجوار، وإن كان معطوفا على «الَّذينَ» فهو مرفوع لأنه اسم «يَكُنِ»، وتقول الآية : «وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين»، بالخفض على الجوار، وهي قراءة أبي عمرو وابن كثير وحمزة ويحيى عن عاصم وأبي جعفر وخلف، وكان ينبغي أن يكون منصوبا؛ لأنه معطوف على قوله «فاغسلوا وجوهكم وأيديكم» كما في القراءة الأخرى، وهي قراءة نافع وابن عامر، والكسائي وحفص عن عاصم ويعقوب، ولو كان معطوفا على قول «برؤوسكم» لكان ينبغي أن تكون الأرجل ممسوحة لا مغسولة، وهو مخالف لإجماع أئمة الأمة من السلف والخلف، إلا فيما لا يعد خلافا.» (١١١) و«قريء» «يَعْشُ» على أنَ «مَن» موصولة غير مضمنة معنى الشرط وحق هذا القاريء أن يرفع نقيضُ ومعنى القراءة بالفتح ومن

يعم «عن ذكر الرحمن» وهو القرآن كقول الآية صم بكم عمى وأما القراءة بالضم فمعناها ومن يتعام عن ذكره، أيّ يعرف أنه الحق وهو يتجاهل ويتغابي.» (١١٢)

٢ -١١- أداة الموصول :

أشار چاك بيرك فى الآية : «إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلْدَةِ الَّذِى حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ» (سورة «النمل»، الآية ٩١)، إلى أن «الَّذى» وقعت بعد الْبَلْدَة، فلابد أن تكون أداة الموصول مؤنثة، فتكون العبارة «التى حَرَّمَهَا» . وقال البيومى إنّ «الَّذى» صفة رَبَّ الْبَلْدَة، للمضاف لا للمضاف إليه، لكن قرىء التى على الصفة للبلدة، وقرأ ابن عباس «التى حرمها»، نعتا للبلدة، وقراءة الجماعة «الذي»، وهو فى موضع نصب نعت ل «رب» ولو كان بالألف واللام لقلت المحرمها، فإن كانت نعتا للبلدة قلت المحرمها هو، لابد من إظهار المضمر مع الألف واللام، لأن الفعل جرى على غير من هو له، فإن قلت الذى حرمها لم تحتج أن تقول هو. وجميع ما فى القرآن من «الذين» و«الذي» يجوز فيه الوصل بما قبله نعتا له، والقطع على أنه خبر مبتدأ، إلا فى سبعة مواضع فإن الابتداء بها هو المعين (١١٣).

٢- ١٢- النصب :

تقول الآية ٣٣ فى سورة «فاطر» : «جَنَّاتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا

يُحَلَّوْنَ فيهَا مِنْ أَسَاوِرَ من ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤاً وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ»، وقد ظن بيرك، بحسب نقد البيومي، النصب في كلمة لؤلؤاً قراءة. فتساءل عنه، أن لؤلؤاً نصبت على المحل، لأن الأصل «يحلون أساور»، فالجار والمجرور في محل نصب. ويقول چاك بيرك، وعلى كل حال فقد صوبتها قراءة أخرى بالجر. وليست قراءة بيرك، التي أدهشت البيومي، إلا قراءة قديمة معروفة أوردها ابن مجاهد، تمثيلا لا حصرا. بعبارة أخري، قرأ نافع وعاصم في رواية أبي بكر : «ولؤلؤا» نصبا. وكان عاصم «في رواية يحيى عن أبي بكر» يهمز الواو الثانية ولا يهمز الأولي. والمعلى عن أبي بكر عن عاصم يهمز الأولى ولا يهمز الثانية ضد رواية «يحيى عن» أبي بكر. وحفص عن عاصم : «ولؤلؤا» يهمزهما. والمفضل عن عاصم : «ولؤلؤٍ» خفضا ويهمزهما. وقرأ الباقون : «ولؤلؤٍ» خفضا ويهمزونهما.» (١١٤)

٢ -١٣- العطف :

تقول الآية ٢٥ في سورة «الكهف» : «وَلَبِثُواْ فِي كَهْفِهِمْ ثَلاثَ مِئَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُواْ تِسْعاً» . فجزم چاك بيرك بحسب قراءة البيومي، بأن التركيب غير صواب، وليس من شك في أن الزمخشري والزجاج وغيرهما من المفسرين القدماء، قد سبق أن قالوا إن : «سنين عطف بيان لثلاثمائة». وهنا أيضا اختلاف في القراءة : «قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وعاصم

وابن عامر : «ثلث مائة سنين» منونا، وقرأ حمزة والكسائى : «ثلث مائة سنين» مضافا «غير منون» [115]. وتقول الآية : «لَّكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيكَ وَمَا أُنزِلَ من قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلاَةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيوم الأخر أُوْلَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْراً عَظِيماً» (سورة النساء، الآية ١٦٢).

فجزم جاك بيرك، بحسب قراءة محمد رجب البيومي، بأن التركيب غير صواب، مع أن الموضوع، هنا أيضا، لا يتعدى حدود القراءة الأخرى الممكنة. فقد انتصب على المدح لدى سيبويه [116]. وهو عند الكسائى[117] فى موضع خفض عطف على ما فى قوله : «بِمَا أُنزِلَ إِلَيكَ»، وهو بعيد، بحسب البعض[118]، لأنّ المعنى يصبح : يؤمنون بما أنزل إليك وبالمقيمين الصلاة. وإنما يجوز أن تجعل المقيمين الصلاة هم الملائكة فتخبر عن الراسخين فى العلم وعن المؤمنين بما أنزل الله على محمد ويؤمنون بالملائكة الذين من صفتهم اقامة الصلاة لقوله : «يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لاَ يَفْتُرُونَ» (سورة الأنبياء، الآية ٢٠). وقيل المقيمين معطوفون على الكاف فى «قبلك»، أيّ ومن قبل المقيمين الصلاة وهو، لدى البعض[119]، بعيد، لأنه عطف ظاهر على مضمر مخفوض. وقيل : هو معطوف على الهاء والميم فى «منهم» وكلا القولين فيه عطف

ظاهر على مضمر مخفوض. وقيل : هو عطف على قبل كأنه قال : وقبل المقيمين ثم حذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه. ولم يذكر مكى القراءة بالواو(١٢٠). «ومن ذلك قراءة مالك بن دينار وعيسى الثقفى وعاصم الجحدرى : «والمقيمون» بواو. قال أبو الفتح : ارتفاع هذا على الظاهر الذى لا نظر فيه، وإنما الكلام فى «المقيمين» بالياء، واختلاف الناس فيه معروف، فلاوجه للتشاغل بإعادته، لكن رفعه فى هذه القراءة يمنع من توهمه مع الياء مجرورا، أى يؤمنون بما أنزل إليك وبالمقيمين الصلاة.» (١٢١) ومن جعل نصب المقيمين على المدح «جعل خبر الراسخين «يؤمنون»، فإن جعل الخبر «أولئك سنؤتيهم» لم يجز نصب المقيمين على المدح. وقوله : «والمؤتون الزكاة» رفع لدى سيبويه (١٢٢) على الابتداء. وقيل : على اضمار مبتدأ، أى : وهو المؤتون. وقيل : هو معطوف على المضمر فى «المقيمين». وقيل على المضمر فى «يؤمنون». وقيل : على الراسخين.» (١٢٣)

٢- ١٤- جمع المؤنث :

تقول الآية ١١ من سورة الرعد : «لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِّن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللّهِ إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلاَ مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِ مِن وَالٍ». وفظن بيرك، بحسب البيومي، الكلام

عن إناث تبعًا لجمع المؤنث، ولم يدر بيرك، بحسب البيومي، أن الكلام عن الملائكة. وصحيح أن المراد، فى الآية، هو «ملائكة معقبات». والواحد معقب. غير أنه جمع مؤنث بتأويل الجماعات (١٢٤). وقال المُبَرَّدُ فى باب منه : هذه إبل وهذه غنم وهذه خيل، لأنه اسم وقع أو واقع فى الأصل للجماعة من غير الآدميين، فإذا صغرت شيئا من هذا قلت : خييلة، غنيمة، أبيلة، فتأنيثه كتأنيث الواحد. فإن كان شيء من ذلك للناس، فهو مذكر، ولك أن تحمله على التأنيث فى المواضع التى وصفها أو قصها المُبَرَّدُ. تقول فى تصغير قوم : قويم، وفى نفر نفير، وفى رهط، رهيط. وإنما خالف هذا ذاك، لأنك تقول فى ذلك الجمع الأول، «هى إبل»، و «هى غنم»، وتقول فى الناس : هم، ولا يكون لغيرهم. فإن قلت : فقد أقول : «جاءت الرجال»، و«كذبت قوم نوح»، وما أشبه ذلك، فإنما تريد : جاءت جماعة الرجال، وكذبت جماعة قوم نوح، كما فى سورة يوسف، «وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِى كُنَّا فِيهَا وَالْعِيْرَ الَّتِى أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ» (٨٢)، إنما يريد : أهل القرية، وأهل العير(١٢٥).

٢- ١٥- ضمير المذكر :

تقول الآية ٦٧ فى سورة «النحل» : «وَمِن ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَراً وَرِزْقاً حَسَناً إِنَّ فِى ذَلِكَ لآيَةً

لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ». فأنكر بيرك، بحسب البيومي، ضمير المذكر منه، ولم يدر بيرك، بحسب البيومي، أنه عائد على [معنى-مسمى-ذات]الثمر من [لفظ-اسم]ثمرات النخيل والأعناب. «وذكر الضمير؛ لأنه عاد على «شيء» المحذوف، أو على معنى الثمرات، وهو الثمر، أو على النخل؛ أى من ثمر النخل؛ أو على بعض، أو على المذكور كما تقدم فى «هاء» بطونه» (١٢٦). وقال المُبَرِّدُ إن «كل شيء كان مؤنثا من غير الحيوان، فإنما تأنيثه للفظه، ولك أن تذكره على معناه. وكل مالا يعرف أمذكر هو أم مؤنث، فحقه أن يكون مذكرا» (١٢٧).

٢ -١٦- تذكير المؤنث :

تقول الآية ٧٨ من سورة الأنعام : «فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَـٰذَا رَبِّى هَـٰذَآ أَكْبَرُ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَـٰقَوْمِ إِنِّى بَرِيٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ»، أيّ، هذا الشخص أو هذا المرئي ونحوه. وكذلك قوله «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِى يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَن جَآءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَـٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (سورة البقرة، الآية ٢٧٥). إنما ذكر «جَآءَهُ» لثلاثة أوجه :

١ - حملا على المعنى لأن موعظة بمعنى «وعظ»، والحمل

على المعنى كثير فى كلامهم.

٢ - لأن تأنيث موعظة ليس بحقيقي.

٣ - لوجود الفصل بالهاء. (١٢٨)

«قوله : «فمن جاءه موعظة» ذكر جاء حمله على المعنى لأنه بمعني: فمن جاءه وعظ. وقيل ذكر لأن تأنيث الموعظة غير حقيقى إذ لا ذكر لها من لفظها. وقيل ذكر لأنه فرق بين فعل المؤنث وبينه بالهاء.» (١٢٩) وقال المُبَرِّدُ إنما صح أن تقول : «طاب البلدة»، و «جاءنا موعظة» و «وَأَخَذَ الّذِينَ ظَلَمُواْ الصَّيْحَةُ فَأَصْبَحُواْ فِى دِيَارِهِمْ جَاثِمِينَ» (سورة هود، الآية ٦٧)، لأنه ليس تحت ذا معنى له حقيقة تأنيث (١٣٠). إن الفعل إذا تقدم، فهو عارٍ من علامة الاثنين والجماعة، فشبهوا تعريه من علامة التأنيث بذلك (١٣١). وقال : قَرِيبٌ، بالتذكير، فى الآية «وَلاَ تُفْسِدُواْ فِى الأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاَحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفاً وَطَمَعاً إِنّ رَحْمَةَ اللّه قَرِيبٌ مّنَ الْمُحْسِنِينَ» (سورة الأعراف، الآية ٥٦) والآية «اللّهُ الّذِى أَنزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقّ وَالْمِيزَانَ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلّ السّاعَةَ قَرِيبٌ» (سورة «الشورى» ، الآية: ١٧)، لثلاثة أوجه :

١ - حملا على المعني، لأن الرحمة بمعنى الرحم وهو مذكر.

٢ – لأن المراد بالرحمة المطر وهو مذكر.

٣ – ذكره على النسب، أيّ، ذات قرب، كقولهم : امرأة طالق وطامث وحائض، أيّ، ذات طلاق وطامث وحيض (١٣٢).

ويجوز أن يكون التذكير هنا إنما هو لأجل فَعيل(١٣٣). وفي باب ذكر ما رسم في المصاحف من هاءات التأنيث بالتاء على الأصل أو مـراد الوصل، من «المقنع» للداني، ذكر «الرحمة» : حدثنا محمد بن أحمد قال حدثنا محمد بن القسم النحوي قال وكل ما في كتاب من ذكر «الرحمة» فهو بالهاء يعني في الرسم الاّ سبعة أحرف»، في الآية المذكورة : «اللّهُ الّذي أنزَلَ الْكِتَابَ بِالْحقّ وَالْمِيزَانَ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلّ السّاعَةَ قَرِيبٌ» (سورة الأعراف، الآية ٥٦)، كما في آيات أخرى عدّة (١٣٤) . ومن القراءات التي طال حولها الجدل واشتد الخلاف قراءة عبد الله بن عامر، للآية ١٣٧ من سورة الأنعام: «وَكَذَلِكَ زَيّنَ لِكَثِيرٍ مّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلاَدِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُواْ عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ»، على النحو التالي : «وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركائهم» بالفصل بين المضاف والمضاف إليه بالمفعول أي قتل شركائهم أولادهم. وتعني الآية: « وَكَذَلِكَ زَيّنَ لِكَثِيرٍ مّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلاَدِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُواْ عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ

وَمَا يَفْتَرُونَ»، أنه كما زين لهؤلاء أن جعلوا لله نصيبا ولأصنامهم نصيبا كذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركاؤهم. قال مجاهد وغيره: زينت لهم قتل البنات مخافة العيلة. قال الفراء والزجاج: شركاؤهم ههنا هم الذين كانوا يخدمون الأوثان. وقيل: هم الغواة من الناس. وقيل: هم الشياطون. وأشار بهذا إلى الوأد الخفى وهو دفن البنت حية مخافة السباء والحاجة، وعدم ما حرمن من النصرة. وسمى الشياطين شركاء لأنهم أطاعوهم فى معصية الله فأشركوهم مع الله فى وجوب طاعتهم. وقيل: كان الرجل فى الجاهلية يحلف بالله لئن ولد له كذا وكذا غلاما لينحرن أحدهم؛ كما فعله عبد المطلب حين نذر ذبح ولده عبدالله.

ثم قيل: فى الآية أربع قراءات، أصحها قراءة الجمهور: «وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركاؤهم» وهذه قراءة أهل الحرمين وأهل الكوفة وأهل البصرة. «شركاؤهم» رفع بـ «زين»؛ لأنهم زينوا ولم يقتلوا. «قتل» نصب بـ «زين» و«أولادهم» مضاف إلى المفعول، والأصل فى المصدر أن يضاف إلى الفاعل؛ لأنه أحدثه ولأنه لا يستغنى عنه ويستغنى عن المفعول؛ فهو هنا مضاف إلى المفعول لفظا مضاف إلى الفاعل معني؛ لأن التقدير زين لكثير من المشركين قتلهم أولادهم شركاؤهم، ثم حذف المضاف وهو الفاعل كما حذف

من الآية: «لاَّ يَسْأَمُ الإنسان من دُعَاءِ الْخَيْرِ وَإِن مَّسَّهُ الشَّرّ فَيَئُوسٌ قَنُوطٌ» (سورة فصلت، الآية ٤٩)، أى من دعائه الخير، فالهاء فاعلة الدعاء، أى لا يسأم الإنسان من أن يدعو بالخير. وكذا قوله: زين لكثير من المشركين فى أن يقتلوا أولادهم شركاؤهم. قال مكي: وهذه القراءة هى الاختيار، لصحة الإعراب فيها ولأن عليها الجماعة. القراءة الثانية «زين» (بضم الزاي). «لكثير من المشركين قتل» (بالرفع). «أولادهم» بالخفض «شركاؤهم» «بالرفع» قراءة الحسن. ابن عامر وأهل الشام «زين» بضم الزاى «لكثير من المشركين قتل «أولادهم» برفع «قتل ونصب «أولادهم». «شركائهم» بالخفض فيما حكى أبو عبيد؛ وحكى غيره عن أهل الشام أنهم قرؤوا «وكذلك» بضم الزاى «لكثير من المشركين قتل بالرفع «أولادهم» بالخفض «شركائهم» بالخفض. فالقراءة الثانية قراءة الحسن جائزة، يكون «قتل» اسم ما لم يسم فاعله، «شركاؤهم»؛ رفع بإضمار فعل يدل عليه «زين»، أى زينه شركاؤهم. ويجوز على هذا ضرب زيد عمرو، بمعنى ضربه عمرو، وأنشد سيبويه:

لبيك يزيد ضارع لخصومة

أيّ يبكيه ضارع. وقرأ ابن عامر وعاصم من رواية أبي بكر «فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبَّحُ لَهُ

فيهَا بِالْغُدُوِّ وَالآصَالِ»، «رِجَالٌ لاَ تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلاَ بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلاَةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْماً تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالأَبْصَارُ» (سورة النور، الآيتان ٣٦ ٣٧)، التقدير يسبحه رجال. وقرأ إبراهيم بن أبى عبلة «قُتِلَ أَصْحَابُ الأُخْدُودِ» ، «النَّارِ ذَاتِ الْوَقُودِ» (سورة البروج، الآيتان ٤ ٥)، بمعنى قتلهم النار. قال النحاس: وأما ما حكاه أبو عبيد عن ابن عامر وأهل الشام فلا يجوز فى كلام ولا فى شعر، وإنما أجاز النحويون التفريق بين المضاف والمضاف إليه بالظرف لأنه لا يفصل، فأما بالأسماء غير الظروف فلحن. قال مكي: وهذه القراءة فيها ضعف للتفريق بين المضاف والمضاف إليه؛ لأنه إنما يجوز مثل هذا التفريق فى الشعر مع الظروف لاتساعهم فيها وهو فى المفعول به فى الشعر بعيد، فإجازته فى القراءة أبعد. وقال المهدوي: قراءة ابن عامر هذه على التفرقة بين المضاف والمضاف إليه. وقال أبو غانم أحمد بن حمدان النحوي: قراءة ابن عامر لا تجوز فى العربية؛ وهى زلة عالم، وإذا زل العالم لم يجز اتباعه، ورد قوله إلى الإجماع، وكذلك يجب أن يرد من زل منهم أو سها إلى الإجماع؛ فهو أولى من الإصرار على غير الصواب. وإنما أجازوا فى الضرورة للشاعر أن يفرق بين المضاف والمضاف إليه بالظرف؛ لأنه لا يفصل. وقال القشيري: وقال قوم هذا

قبيح، وهذا محال، لأنه إذا ثبتت القراءة بالتواتر عن النبى (ص)، فهو الفصيح لا القبيح. وقد ورد ذلك فى كلام العرب وفى مصحف عثمان «شركائهم» بالياء وهذا يدل على قراءة ابن عامر. وأضيف القتل فى هذه القراءة إلى الشركاء؛ لأن الشركاء هم الذى زينوا ذلك ودعوا إليه؛ فالفعل مضاف إلى فاعله على ما يجب فى الأصل، لكنه فرق بين المضاف والمضاف إليه؛ وقدم المفعول وتركه منصوبا على حاله؛ إذ كان متأخرا فى المعني، وأخر المضاف وتركه مخفوضا على حاله؛ إذ كان متقدما بعد القتل. والتقدير: وكذلك زين لكثير من المشركين قتل شركائهم أولادهم. أى أن قتل شركاؤهم أولادهم. قال النحاس: فأما ما حكاه غير أبى عبيد (وهى القراءة الرابعة) فهو جائز. على أن تبدل شركاءهم من أولادهم؛ لأنهم شركاؤهم فى النسب والميراث. «ليردوهم» اللام لام كي. والإرداء الإهلاك. «وليلبسوا عليهم دينهم» الذى ارتضى لهم؛ أى يأمرونهم – بالباطل ويشككونهم فى دينهم. وكانوا على دين إسماعيل، وما كان فيه قتل الولد؛ فيصير الحق مغطى عليه؛ فبهذا يلبسون. «ولو شاء الله ما فعلوه» بين تعالى أن كفرهم بمشيئة الله. وهو رد على القدرية. «فذرهم وما يفترون» يريد قولهم إن لله شركاء. وقد ذهب الكوفيون إلى أنه يجوز الفصل بين المضاف والمضاف إليه بغير الظرف

وحرف الخفض لضرورة الشعر. وذهب البصريون إلى أنه لا يجوز ذلك بغير الظرف وحرف الجر. أما الكوفيون فاحتجوا بأن قالوا : إنما قلنا ذلك لأن العرب قد استعملته كثيرا فى أشعارها.» (١٣٥)

وممن أنكروا القراءة المذكورة فى الآية سالفة الذكر، أبو على الفارسى وابن عطية والزمخشرى وابن الأنباري، كما أن ممن أيدوها أبا حيان الأندلسى وعبد القادر البغدادى من القدماء والأفغانى من المحدثين. وليس عبد الله بن عامر بأول من ينسب إليه «اللحن» فقد نسب اللحن إلى النابغة الذبيانى وحسان بن ثابت ودريد بن الصمة وجرير والفرزدق ومعظم شعراء الجاهلية والإسلام، وأكثر من ذلك أن سيبويه نسب الغلط إلى بعض العرب (١٣٦). وذكر ابن الأنبارى أمثلة عدة من أخطاء العرب نثرا وشعرا.

٢- ١٧- تعريف القرآن ومناهجه الشعرية -٢- :

أثار محمد رجب البيومى سؤالا آخر : أصحيح أن بعض الآيات القرآنية تأثرت بطابع الإنشاد فى الشعر الجاهلى القديم؟ وقد أثار السؤال تبعا لما قاله جاك بيرك من إن القرآن لم يفقد من الشعر القديم غنائيته ولا لونه ولا حتى أوزانه أحيانًا. والقرآن، عند محمد رجب البيومي، نمط وحده، ومحاولة إيجاد بعض التشابهات بينه وبين الشعر، عبث. ولم

يفت جاك بيرك أن يقول إن القرآن قد أدان الشعراء فى خاتمة السورة ٢٦، وإن كانت الإدانة خففت فى الحال، مشيرًا إلى الآيات ٢٢٤ و٢٢٥ و٢٢٦ و٢٢٧ من سورة الشعراء : «وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ» (٢٢٤) «أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ» (٢٢٥) «وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لاَ يَفْعَلُونَ» (٢٢٦) «إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُواْ اللَّهَ كَثِيراً وَانتَصَرُواْ مِن بَعْدِ مَا ظُلِمُواْ وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُواْ أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ» (٢٢٧). ويقول محمد رجب البيومى إن سبب نزول هذه الآيات أن الإدانة ليست لجميع الشعراء، بل لشعراء قريش ممن هجوا الرسول وواجهوا الدعوة الإسلامية، فهم فى كل واد يهيمون، والشعر كلام فيه الحسن وفيه القبيح ككل قول يصدر شعرًا كان أو نثرًا، وهذا ما دونه مفسرو النص، جميعًا، وقد قال بيرك إن الإدانة قد خففت، أى يريد الاستثناء فى الآية : «إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ» (سورة «الشعراء»، الآية ٢٢٧). لكن أمكن جاك بيرك أن يقول إن العرض القرآنى يميل إلى الطفرات الفجائية، فهو ينتقل من موضوع إلى آخر دون تمهيد ثم يعود إلى الموضوع الأول أو إلى غيره من الموضوعات. وهذا النهج الذى تبينه الترجمات الغربية يولد الانطباع، لدى القارىء، بالتباين. والحق أن هذا الطابع ملحوظ فى الشعر العربى القديم وقد تم ربطه بالأيحية

البدوية، ومن البدهي القول بأن جاك بيرك لم يكن قط أول من استشهد بالشعر لتفسير القرآن. فالشعر كما قال السكاكي هو «قرى الأنفس»، وكان ابن عباس يروى من الشعر قدرا كبيرا(١٣٧)، يمده بمدد عريض في تفسير ألفاظ القرآن وتراكيبه. وكان يقول في هذا : إذا سألتموني عن غريب القران، فالتمسوه في الشعر فإنّ الشعر ديوان العرب. وقال سعيد بن جبير ويوسف بن مهران : سمعنا ابن عباس يسأل عن الشيء من القرآن فيقول فيه كذا وكذا أما سمعتم الشاعر يقول كذا وكذا. وسأله رجل عن الآية : «وثيابك فطهر» (سورة المدثر، الآية ٤)، قال : لا تلبس ثيابك على غدر وتمثل بقول غيلان الثقفي:

فإني بحمد الله لا ثوب غادر لبست ولا من سوءة أتقنع

وأورد الألوسي في تفسيره «روح المعاني» هذا البيت في الآية «وثيابك فطهر»، برواية أخرى :

فإني بحمد الله لا ثوب فاجر لبست ولا من غدرة أتقنع

وقال الجرجاني (١٣٨) : «وذاك أنا اذا كنا نعلم أن الجهة التي منها قامت الحجة بالقرآن وظهرت، وبانت وظهرت، هي أن كان على حد من الفصاحة تقصر عنه قوى البشر، ومنتهيا إلى غاية لا يطمح إليها بالفكر، وكان محالا أن يعرف كونه كذلك، إلا من عرف الشعر الذي هو ديوان العرب، وعنوان

الأدب، والذى لا يشك أنه كان ميدان القوم إذا تجاروا فى الفصاحة والبيان، وتنازعوا فيهما قصب الرهان، ثم بحث عن العلل التى بها كان التباين فى الفضل، وزاد بعض الشعر على بعض، كان الصاد عن ذلك صادا عن أن تعرف حجة الله تعالى، وكان مثله مثل من يتصدى للناس فيمنعهم عن أن يحفظوا كتاب الله تعالى ويقوموا به ويتلوه ويقرئوه، ويصنع فى الجملة صنيعا يؤدى إلى أن يقل حفاظه والقائمون به والمقرئون له.» (١٣٩)

٢ - ١٨ - الاقتضاب والاستطراد :

إن ما رآه جاك بيرك، حسب كلام محمد رجب البيومي، فى آيات سورة «البقرة» ليدل على ما زعمه من «الاقتضاب»، أتى بمثله فى سورة «الأنعام»، وقال إن الملامح بين السورتين متماثلة. جمع الكثير من معانيه فى القليل من لفظه، وذلك معنى القول النبوى المعروف : «أوتيت جوامع الكلم» (١٤٠). وعندما نظر بيرك من قرب أكثر تبين له أن هذه الانقطاعات لا تظهر ظهورا عَرَضيا، على الوجه الذى قد تبدو به، ولكنها تشكل فى الواقع ما سماه بعض المحدثين «الاستطراد»، وسماه معاصر بن فارس، أبو هلال العسكري، فى كتاب «الصناعتين»، باسم «الاستطراد» فى الخطاب القرآني، وذلك أن يشبه شيء بشيء ثم يمر المتكلم فى وصف المشبه، كقول

أمية بن أبى عائذ الهذلى حين شبه ناقته فقال :

كأنى ورحلى إذا رعتها على جمزى جازىء بالرمال

فشبه ناقته بثور، ومضى فى وصف الثور، ثم نقل الشبه إلى الحمال فقال :

أو أصحم حام جراميزه حزابية حيدى بالدحال

ومر فى صفة العير إلى آخر كلمته.

وقد قيل في القرآن من هذا النظم : «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ» (٤١) «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» (٤٢) «مَّا يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدْ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِن قَبْلِكَ إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ وَذُو عِقَابٍ أَلِيمٍ» (٤٣) «وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ ءَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَٰئِكَ يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانٍ بَعِيدٍ» (٤٤)، (سورة فصلت). والاستطراد هو كقول السموأل :

وإنا أناس لا نرى القتل سبة إذا ما رأته عامر وسلول

يقرب حب الموت آجالنا لنا وتكرهه آجالهم فتطول

وما مات منا واحد حتف أنفسه ولا طل منا حيث كان قتيل

فسياق القصيدة للفخر وتنسيق المآثر استطراد منه إلى

هجاء عامر وسلول ثم عاد إليه. والاستطراد كثير فى القرآن وفى أشعار العرب.

٢- ١٩- الالتفات :

إنّ «الالتفات فى المخاطبة نوع من أنواع البلاغة وأسلوب من أساليب الفصاحة، وقد نطق القرآن به فى قول الآية يوسف أعرض عن هذا واستغفرى لذنبك، فحول الخطاب عن يوسف إلى امرأة العزيز، وقيل بل الخطاب كله لقومه فكأنه قال لا تقبرونى إذا قتلت ولكن اتركونى للتى يقال لها أبشرى أم عامر فجعل هذه الجملة لقباً لها وأوردها على وجه الحكاية.» (١٤١). ويقع «الالتفات» فى موضوع «خطاب التلوين» عند دراسة الآية : «يَأيها النّبِى إِذَا طَلَّقْتُمُ النّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنّ لِعِدّتِهِنّ وَأَحْصُواْ الْعِدّةَ وَاتّقُواْ اللّهَ رَبّكُمْ لاَ تُخْرِجُوهُنّ مِن بُيُوتِهِنّ وَلاَ يَخْرُجْنَ إِلاّ أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مّبَيّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللّهِ وَمَن يَتَعَدّ حُدُودَ اللّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لاَ تَدْرِى لَعَلّ اللّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْراً» (سورة الطلاق/ الآية ١)، والآية : «قَالَ فَمَن رّبّكُمَا يَمُوسَىٰ» (سورة طه الآية ٤٩)، تمثيلا لا حصرا، «فالالتفات البلاغي» (١٤٢) هو نقل الكلام من أسلوب لآخر تطريةً واستدرارا للسامع، وتجديدا لنشاطه، وصيانة لخاطره من الملال والضجر؛ بدوام الأسلوب الواحد على سمعه. وقال حازم القرطاجنى فى «منهاج البلغاء» وهم

يسأمون الاستمرار على ضمير متكلم أو ضمير مخاطب، فينتقلون من الخطاب إلى الغيبة. وكذلك يتلاعب المتكلم بضميره، فتارة يجعله تاء على جهة الإخبار عن نفسه، وتارة يجعله كافا فيجعل نفسه مخاطبا، وتارة يجعله هاء فيقيم نفسه مقام الغائب. واعلم أن للتكلم مقامات، والمشهور أن الالتفات هو الانتقال من أحدها إلى الآخر بعد التعبير الأول. وقال السكاكى : إما ذلك، وإما التعبير بأحدهما فيما حقه التعبير بغيره. وتعريف السكاكى أشمل. وأقسام الالتفات عندهم سبعة :

١ - من التكلم إلى الخطاب.

٢ - من المتكلم إلى الغيبة.

٣ - من الخطاب إلى التكلم.

٤ - ومن الخطاب إلى الغيبة.

٥ - ومن الغيبة إلى التكلم.

٦ - ومن الغيبة إلى الخطاب.

٧ - وبناء الفعل للمفعول بعد خطاب فاعله [١٤٣].

ومن جمال الالتفات ما ورد فى سورة الأعراف وفى سورة النساء وفى سورة الشعراء، تمثيلا لا حصرا. فمن سنن العرب أن تخاطب الشاهد، ثم تحول الخطاب إلى الغائب، أو

تخاطب الغائب، ثم تحوله إلى الشاهد، وهو الالتفات، كقول النابغة :

يادامية بالعلياء فالسند أقوت وطال عليها سالف الأمد

فخاطب ثم قال : أقوت.

وأن تخاطب المخاطب ثم يرجع الخطاب لغيره، نحو «فإن لم يستجيبوا لكم». الخطاب للنبى، ثم قال للكفار «فافعلوا إنما أنزل بعلم الله». يدل على ذلك قوله : «فهل أنتم مسلمون». وأن يبتدأ بشيء ثم يخبر عن غيره، نحو «والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن». فخبر عن الأزواج، وترك الذين (١٤٤). وبدأ جاك بيرك كلامه على الكلام متعدد الزوايا قائلا إن الصورة المجازية، فى معناها المحدد، هى صورة الالتفات التى تعنى تغيير الضمير - نحويا- فى أثناء العبارة نفسها من دون مخاطبة سامع آخر.

إنّ الالتفات، عند البيومي، باب من أبواب علم المعاني، وهو بعيد فى مفهومه من مدلول الاستعارة التى هى باب من أبواب علم البيان. فالاستعارة هى أن يضعوا الكلمة للشيء مستعارة من موضع آخر، فيقولون : انشقت عصاهم، إذا تفرقوا. وكشفت عن ساقها الحرب. ويقولون للبليد : هو حمار» (١٤٥) . «وكان للتشبيه والاستعارة عند القوم المكان

القصى والقدر العلى فى باب البلاغة، وبه فاق امرؤ القيس ونبهت سمعته، وقد جاء فى القرآن من التشبيه والاستعارة ما أعجز العرب» (١٤٦). إذن تقع الاستعارة فى باب البلاغة، لكن الالتفات يقبل أن يقع فى باب المعاني. ومن ثم يصح قول البيومى إنّ الاستعارة باب من أبواب علم البيان.

غير أنّ الالتفات، وهو «نقل الكلام من أحد طرق التكلم أو الخطاب أو الغيبة إلى طريق آخر منها، وهو بمجرده معدود من الفصاحة»، يقع، من جهة أخري، فى باب الفصاحة أو البيان أو البلاغة. وسماه ابْن جنِي باسم «شجاعة العربية لأن ذلك التغيير يجدد نشاط السامع فإذا انضم إليه اعتبار لطيف يناسب الانتقال إلى ما انتقل إليه صار من أفانين البلاغة وكان معدودا عند بلغاء العرب من النفائس، وقد جاء منه فى القرآن ما لايحصى كثرة مع دقة المناسبة فى الانتقال» (١٤٧). ومن كلام السيوطى وابْن جنِي وبن عاشور والزمخشرى وحازم القرطاجنى والسكاكى والزركشي، وغيرهم، نستخلص صحة تعريف بيرك للالتفات، وهو أنه باب من أبواب البلاغة، وأن بيرك لا يخلط بين الالتفات والاستعارة. واستشهد جاك بيرك بأبيات للحارث بن حلزة جاء فيها الالتفات. هذه الأبيات هي:

٦- وبَعينَيكَ أوقدتْ هندُ النا رَ أخيرًا تُلْوِى بها العلياءُ

٧- أوقدتْها بين العقيق فشخصين بعود كما يَلُوحُ الضياءُ

٨- فــتنوَّرتُ نارَها من بعــيــدٍ بخَــزَاز هيهاتَ منكَ الصلاءُ (١٤٨)

ذلك هو الالتفات في ذهن جاك بيرك. ونقدر أن نستشهد ببيت من قصيدة عنترة بن شداد :

حلت بأرض الزائرين فأصبحت عَسِرا على طِلابُكِ مَخْرَمِ

فإن قال قائل : كيف قال «حلت بأرض الزائرين»، فذكر غائبة، ثم قال «طلابُكِ» ابنة «مَخْرَمِ»، فخاطب؟ قيل له : ترجع العرب من الغيبة إلى الخطاب، ومن الخطاب إلى الغيبة. فالموضع الذى رجعوا فيه من الغيبة إلى الخطاب فى الآيتين ٢١ و ٢٢ من سورة «الإنسان» :«عَالِيهُمْ ثِيَابُ سُندُسٍ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ وَحُلُّوا أَسَاوِرَ مِن فِضَّةٍ وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَاباً طَهُوراً» (٢١) «إِنَّ هَذَا كَانَ لَكُمْ جَزَاءً وَكَانَ سَعْيُكُم مَّشْكُوراً» (٢٢)، فرجع من الغيبة إلى الخطاب. قال لبيد :

باتت تشكى إلى النفس مجهشة وقد حملتك سبعا بعد سبعينا

فرجع من الغيبة إلى الخطاب. والموضع الذى رجعوا فيه من الخطاب إلى الغيبة فى الآية ٢٢ من سورة «يونس» : «هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ

بهم بريح طيّبة وفرحوا بها جاءتها ريح عاصف وجاءهم الموج من كلّ مكان وظنّوا أنّهم أحيط بهم دعوا اللّه مخلصين له الدّين لئن أنجيتنا من هذه لنكوننّ من الشّاكرين»، معناه وجرين بكم، فرجع من الخطاب إلى الغيبة [149]. أما فى الشعر الغنائى اليونانى فمتعة تمثلها فرقة المنشدين. فهو يعد الشعر المسرحى مثال المجاز المتسع، حيث لا يقتصر على اثنين هما المتكلم والمخاطب، بل يشمل كثيرين، وقد مثّل لما يريد من الالتفات بقول عروة بن الورد:

أتهزأ منى أن سمنت وأن ترى   على شحوب الحق، والحق جاهد

أفرق جسمى فى جسوم كثيرة   وأحسو قراح الماء والماء بارد

ويقول جاك بيرك إن هذه صورة بلاغية تقوم فى الكلام نفسه بتغيير تعيين الفاعلين. وبيتا عروة ليس فيهما التفات، حسب البيومي، ولا استعارة، وإنما فى البيت الأخير كناية لا استعارة. ثم قال جاك بيرك إن الالتفات كثير فى القرآن وهو ما سبق أن قاله ابن جنى كما أسلفنا. واستشهد بآية فى سورة العنكبوت انتقل فيها الضمير من الغيبة إلى المخاطب : «والّذين كفروا بآيات اللّه ولقائه أولئك يئسوا من رحمتى وأولئك لهم عذاب إليم»، (٢٣)، ليدل على الاختلاف بين الضميرين.

وذلك، حسب البيومي، صحيح. ثم انتقل جاك بيرك إلى سورة الفاتحة فقال إن الالتفات بها كثير. ثم قال يمكن أن نعرف التعبير الإجمالي للقرآن بأنه التفات متصل. وقال الزجاج القول نفسه، ففي الباب ٨٣ من كتاب «إعراب القرآن» المنسوب إليه أورد ما جاء في القرآن من تفنن الخطاب والانتقال من الغيبة إلى الخطاب، ومن الخطاب إلى الغيبة، ومن الغيبة إلى المتكلم، ومن ذلك «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (الفاتحة، الآية ٢)، ثم قال: «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» (الفاتحة، الآية ٥). وقال: «هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُواْ بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِن كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّواْ أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُاْ اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أَنْجَيْتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ» (يونس، ٢٢)، وحق الكلام: وجرين بكم. وقال: «الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ مَهْداً وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلاً وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجاً مِّن نَّبَاتٍ شَتَّى» (سورة طه، الآية ٥٣)، وقال: «أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَأَنزَلَ لَكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَّا كَانَ لَكُمْ أَن تُنبِتُواْ شَجَرَهَا أَإِلَهٌ مَّعَ اللَّهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ» (سورة النمل، الآية ٦٠). وهو، عند الزجاج، «كثير في التنزيل»، والأصل في الكلام البداية بالمتكلم، ثم

بالمخاطب، ثم بالغيبة. وتقول الآية «قَالَ يَقَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنتُ على بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَآتَانِي رَحْمَةً مِّنْ عنده فَعُمِّيَتْ عليكُمْ أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمْ لَهَا كَارِهُونَ» (سورة هود، الآية ٢٨)، فقدم المخاطب على الغيبة. فبنوا على هذا فقالوا: الوجه في الكلام: أعطانيك، وأعطاكني، لا يجوز، وأعطيتكها، وأعطيتكهوك، قبيح، ومع قبحه قول يونس. واحتج في ذلك، فأخبر عن المتكلم دون الغيبة، وهو «قيس». والمبرد يقوى قول يونس في القياس، ويجعل إضمار الغائب والمتكلم والمخاطب في التقديم والتأخير سواء، ويجيز : أعطاهوك، و : أعطاهوني، و : أعطاكني، ويستجيزه، ويستحسنه في : منحتنى نفسي. وسيبويه لا يجيز شيئا من ذلك إلا بالانفصال، نحو : أعطاه إياك، و : أعطاها إياك، و : أعطاه إياكما، و : أعطاها إياكما، وأعطاك إيايّ. وهذا الذى ذكره «المبرد» ليس بالسهل؛ لأن ضمير المتكلم أقرب، ثم المخاطب ثم الغائب.» (١٥٠) وقد رأى الزجاج «غير سيبويه يجيز بين المتصل والمنفصل وغيرهما، في : أعطيته، و : أعطيتك إياه؛ لأن المفعول الثاني ليس يلاقى الفعل ولا يكترث به. والأول إما أن يلقى ذات الفعل، أو يلقى ضمير الفاعل المجعول معه كشق واحد. وأجاز سيبويه : أعطاه إياك. وتصحيحه لا يقوى ذلك؛ لأن تعلق المفعولين بالفعل من باب واحد، واختلاف المفعولين في ترتيبهما ليس

مما يغير حكم تعليقهما بالفعل وعمل الفعل فيهما. ولقائل أن يقول : ما الذى أنكر سيبويه من : «منحتيني»؟ وهل سبيل «منحتيني» : إلا سبيل «أعطاهوها»، وهو مستحسن؟ قيل له : المنكر من «منحتيني» عند سيبويه أن فى الثانية يؤخر ما هو حقه التقدم على كل ضمير، وليس كذلك «أعطاهوهما».» (١٥١)

فالالتفات، عند البيومي، يبعد بنا عن المعنى البلاغي، بدليل أن بيرك مثّل له بالآية «٤٦» من سورة النساء، وهى الآية : «مِّنَ الَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِه وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْناً فِى الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاسْمَعْ وَانْظُرْنَا لَكَانَ خَيْراً لَّهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَكِن لَّعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلاَ يُؤْمِنُونَ إِلاَّ قَلِيلاً». فالحديث هنا عن الآخرين، والرد عليهم من الكتاب المبين، وهذا الجدل هو الذى يسمى بالالتفاف عند جاك بيرك فى ضوء هذا المثال وفى ضوء ما استشهد به من شعر عروة بن الورد.

٢- ٢٠- القسم في القرآن :

رأى جاك بيرك أن القسم فى القرآن لم يستخدم صيغًا مشوبة بالمعتقدات الوثنية. قال بيرك : بدلاً من العبارة الشهيرة لله فى حديثه إلى موسى «فقال الله لموسى أهيه الذى أهيه.» (سفر الخروج، ٣ : ٤١)، فإن القرآن يذكر :

«إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَـٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي» (السورة ٢٠ طه، الآية ١٤). والصلة فى الحالتين ضمنية فى اللغة العربية التى تتكون فيها العبارة من جملتين اسميتين قصيرتين. والتوكيد محمول على المعادلة القائمة بين الـ «أنا» الإلهية واسم الله من ناحية، وبين وحدانية الإله من ناحية أخرى. وعلى العكس من ذلك فى العبارة العبرية. وللقسم والمقسم به، كما هو معروف، أدوات فى حروف الجر، وأكثرها الواو، ثم الباء، يدخلان على كل محلوف به. ثم التاء، ولا تدخل إلا فى واحد، وذلك قولك : والله لأفعلن، وبالله لأفعلن، و «وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَن تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ» (الآية ٥٧ من سورة الأنبياء). وقال الخليل : إنما تجيء بهذه الحروف؛ لأنك تضيف حلفك إلى المحلوف به كما تضيف مررت به بالباء، إلا أن الفعل يجيء مضمرا فى هذا الباب، والحلف توكيد. وبعبارة أخري، يقع القسم العربى توكيدا للكلام بينما يقع التوكيد العبرى تكرارا لفعل الوجود : «أهيه». ومن المعروف أن فعل الوجود غذى التفسير اليهودي، والتفسير المسيحي، للكتاب المقدس، منذ عهد أحبار القبال إلى أتباع موسى بن ميمون، ومن «الأساتذة الباريسيين» فى القرن الثالث عشر الميلادى إلى شيلينج وما بعده. ومن الطبيعى أن الأمر ليس كذلك فى الإسلام، حيث يقع التوكيد الذاتى لله بين علم وجود

«الحق»، من جهة، وبين صدق البلاغ : «وَعلى الّذينَ هَادُواْ حَرّمْنَا كُلّ ذِي ظُفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرّمْنَا عليهِمْ شُحُومَهُمَا إلاّ مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوِ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُم بِبَغْيِهِمْ وإِنّا لَصَادِقُونَ» (السورة ٦، الأنعام، آية ١٤٦).

وقال جاك بيرك : «ثمة الحق الخالص». ولما كان الله هو الحق إذاً فإن الحقيقة تعبر عن نفسها في قيمها الموضوعية والذاتية الموحية في آن واحد بالمفهوم والصورة معًا. ويؤكد التكرار المتعدد هذه المقولة. وهكذا في سورة الذاريات، الآية ٢٣ : «فَوَرَبّ السّمَاءِ وَالأرْضِ إِنّهُ لحَقّ مّثْلَ مَا أَنّكُمْ تَنطقُونَ»، وكذلك في سورة الصافات، الآية ٣٧ : «بَلْ جَاءَ بِالْحَقّ وَصَدّقَ الْمُرْسَلِينَ». فهل يوجد في هذه العبارات خضوع لألباب اللغة، كما يمكن أن يكون القسم الذى غالبًا ما يمتزج به الخطاب القرآني؟ نعم ولا. ولكن الإصرار «الإحقاقي» (كما يقول علماء العلامات) للحقيقة الثابتة بنفسها، ينبغي الحفاظ عليه. ويبدو المطلق الالهى كأنه يقول في هذا السياق من القرآن قولا مخالفا لكلام الكاهن اليوناني القديم ابيميند الكريتي (١٥٢) Épiménide من القرن السادس قبل ميلاد السيد المسيح. فذلك الفيلسوف، إذ يقرر كمقدمة كبرى أن الكريتيين كلهم كاذبون، يضيف كمقدمة صغرى إنه نفسه كريتي. وقد أطلق

بذلك حلقة مفرغة مماثلة للعبة المرايا التى تنعكس إحداها فى الأخرى. وهذا التصوير للانهائى الذى كثيراً ما نجده فى أضرحة الأولياء المغاربة، وارد فى صورته الكلامية فى القرآن: «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلاَئِكَةُ وَأُوْلُواْ الْعِلْمِ قَآئِمَاً بِالْقِسْطِ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (السورة ٣، آل عمران، الآية ١٨)، «يَوْمَئِذٍ يُوَفِّيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ» (السورة ٢٤، النور، الآية ٢٥)، وفى السورة ٤٣، سورة الزخرف، الآية ٢ : «وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ»، فإن الزمخشرى أعرب عن إعجابه قائلا : «أقسم بالكتاب المبين وهو القرآن وجعل قوله إنا جعلناه قرآنا عربيا جوابا للقسم وهو من الإيمان الحسنة البديعة لتناسب القسم والمقسم عليه وكونهما من واد واحد ونظيره قول أبى تمام وثناياك إنها إغريض» (١٥٣).

كان السبب الرئيسى فى الأزمة الكبرى الثالثة فى تاريخ البحث فى أساس الرياضيات هو مشروع جورج كانتور فى المجموعات اللانهائية (١٥٤). وكانت مسألة ب. رسل المسماة باسم مسألة «الحلاق-١٩٠١»، هى الصورة المناظرة-التشاكلية من مسألة إبيمينيد القديمة المسماة باسم مسألة «الكذاب» منذ القرن السادس قبل الميلاد. ولم تكن مسألة إبيمينيد القديمة المسماة باسم مسألة «الكذاب» منذ القرن

السّادس قبل الميلاد مسألة متفردة وحسب، إنما كانت كذلك مهد مسألة متكررة فى تاريخ العلوم، وكانت دقة الجرس الأخيرة التى بشّرت ببداية الأزمة الكبرى الثالثة فى تاريخ أسس الرياضيات.

وفى أثناء القرن العشرين كله، حاولت النزعة المنطقية لدى ب. رسل، والنزعة الشكلية لدى دافيد هيلبرت، والنزعة الحدسية لدى بروويير، إنقاذ الرياضيات من التناقضات بالتضحّية تماما «بالقطع الكبيرة» من متن الرياضيات الصحّي. فقد ضحّت النزعة المنطقية بالتطبيق الذاتى للأفكار الرياضية، والنزعة الشكلية – ومعناها ,النزعة الحدسية– بمبدأ الثالث المرفوع الأساسى فى علم المنطق، الخ. لكن كلّ هذه التضحيات العظيمة أسست لاجتنأب حل التناقضات وحسب، من دون حلّ مشكلة التناقضات نفسها. والمقصود هنا بالحل هو المعنى الرياضى المعروف بوصفه الصياغة الواضحة للشروط الضرورية والكافية لقابلية التناقض ككل، وكظاهرة منطقيّة ورياضية فى آن معا.

واعتقد البعض بأنّه يقدر أن يجرى ذلك الآن.

وتم تصنيف المتناقضات المعروفة بواسطة طريقة تصنيف الرسومات الالكترونى الآلى .CCG وتبين أنّ إحالة ب. رسل الذاتية ضرورية، لكنها لم تكن شرطا كافيا لقابلية

التناقض (١٥٥). إنّ الشرط الضروري الثاني من بعد التوكيد(١٥٦) هو النفي(١٥٧). لكن هذين الشرطين الضروزيين(١٥٨) لا يكفيان لقابلية التناقض. وظهر الشرط الثالث الضروري غير المسبوق لقابلية التناقض بواسطة العرض الطبيعي للبناء المنطقيّ «التوكيد + النفيّ» على الحاسوب. أخيرا، جرت صياغة كلّ الشروط الضرورية والشروط الكافية لقابلية التناقض ككل للمرة الأولى. النتائج أثبت بأنّ الشكل التقليدي «كذاب» (١٥٩) :

(١)

خاطئ. والشكل الصحيح «كذاب» العاكس لطبيعته شبه المنطقيّة الحقيقية هو كالتّالي :

تضع القيم نفسها لكلّ التناقضات الأخرى من النوع الوارد في : (١).

هكذا، أيّ عبارة طبيعية تأخذ الشكل :

P is S

ذلك بأنّ كلّ عبارة طبيعية تنظر في العالم الخارجي، وتتّصل به متوسلة بالقناتين الدلالتين. بكلمة أخرى، يقع التفسير التالي لحقيقة تأسيس الأدوات النحوية الشرعية في المنطق الكلاسيكي لتحويل العبارة الطبيعية في مفارقة «الكذاب».

أيّ عبـــارة طبيعيـة، تقول X، له الشكل :

X = «P is S» ، حـــيث أنّ Sهو الموضـــوع، وP المسند. وتقـدر العبـارة أن تتصل بالعـالم الخـارجى [١٦٠] من قبل قناة S وقناة P لكى يبنيا أمّا البرهان على Xفى شكله المنتظم أو نقض .X

أيّ عبارة ذاتية الإحالة، تقول X، تأخذ الشكل :

X = «X is P» ، لكى تقدر العبـارة Xالاتصال بالعالم الخـارجى من قبل قناة P وحسب، وذلك لإثبات X أو تفنيدها .

يأخـذ تناقض الكذاب الشكل X = «X هى أكـذوبة». فى هذه الحالة، لا تتصل «العبارة» X بالعالم الخارجي.

والميزّة الرئيـسيـة لثابت المسند «أن يكون أكذوبة» هيّ أنّ محتواه ينتـهى إلى مـحتوى رابطة العبـارة «هو / ليس هو»، ذلك بـأنّ كلّ مـــا يمثل ذلك المسند «أن يكون أكـذوبة» يقــدر «النظر» فى رابطة العبارة وفى ما «يوصى به» لتغيير أيّ قيمة من قيم الرابطة لقاء القيمة العكسية، لا أكثر ولا أقل.

وهناك تصـوير ممكن لتحويل عبارة طبيعية إلى «الكذاب» بواسطة القواعد الشرعية للمنطق الكلاسيكي. لذا، «فالكذاب» نموذج دال على «الشيء فى ذاته» [١٦١] لدى عمانوئيل كانط،

أيّ أنه يخلو من أيّ ارتباط بالخبرة العملية المباشرة. وينهض التحويل شبه المنطقيّ للحقيقة فى «الكذاب» :

a) X = «S is P» ; b) X = «X is P» ; c) X = X is a» «LIE

فانّ العبارة المنطقية وغير المتناقضة المشهورة = X «X» X هو صحيح» هو نموذج آخر من النماذج الدالة على «الشيء فى ذاته» لدى عمانوئيل كانط، فى هذا السياق، ومن وجهة النظر المعروضة هنا.

غير أنّ هناك تصورا آخر للانهائي. فقد لاحظ الجميع تواتر ورود فعل الأمر «قل» مسندًا إلى الله مخاطبًا رسوله الذى يعيه كأمر كلما كان بصدد دليل سيتعين عليه أن يفحم به خصومًا عنيدين. ويمكن أن تتغير الصيغة وتتم العودة دومًا إلى البنية نفسها : الله يجعل النبى يتحدث، أى يفوض النبى فى التحدث، فعن من يتحدث ؟ عن الله. وما الذى يفعله فى هذا الشأن ؟ إنه يبلِّغ أنّ من واجبه البلاغ. ما فحوى البلاغ اذاً ؟

إنه توكيد يتعلق بنفسه أو إحدى صفات نفسه، وباختصار توكيد نفسه. ومع ذلك فإن الرسالة، مهما كانت مطلقة، فإنها لا تركن مطلقًا إلى ذلك النوع من طمأنينة النفس التى يبدو أن أسسها فى الخلود تتضمنها. وبقدر ما يكون التمييز بين المضمون والظاهر شرعيًا، فإنه لا يبلغ مضمونًا وحسب ولكن

ظاهرية تجليه الذاتي، ومن هنا كان لجوؤه المتكرر إلى الجدل وإلى الإشارة إلى الوقائع، ومن ناحية أخرى، ذكر بيرك من قبل تكرار تردد الفقرات التى قال إنها تتعلق بالمرجعية الذاتية أو النصوص الشارحة «الحواشي»، وتدل الشواهد كلها على أنها تحتل موضعًا مهماً فى القرآن. وهكذا القسم فى السورة ٤٣، سورة «الزخرف»، آية ٢ : «وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ»، يمتد عبر آيتين من هذا النوع المكتوب الذى أقسم به للتوّ هو تعبير عربى وصادر عن مثال نموذجى خالد، وقد استرعى هذا الشكل انتباه القدامي، من هنا لاحظ ابن القيم أن الحق مزود بإيضاح «الحق ذو تبيان»، وهذه هى تقريبًا عبارات السورة ٢٤ نفسها، النور، آية ٢٥:»، «يَوْمَئِذٍ يُوَفِّيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ».

لا توجد أية سورة لم يبلغ فيها الله معلومة عن القرآن. ومن هنا هذه النغمة الفكرية، التى استرعت انتباه بيرك كثيرًا، والتى تختلف أتم الاختلاف عن العهد القديم وكذلك العهد الجديد. وفى مواضع أخرى من الخطاب القرآنى تظهر أنماط أخرى من التوكيد ويتعلق بعضها بفاعلية الوعظ نفسه. تقول الآية ٣٦ من سورة هود : «وَأُوحِيَ إِلَى نُوحٍ أَنَّهُ لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلاَّ مَن قَدْ آمَنَ فَلاَ تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ»، فهل النبى لا يهدى إلى الإيمان «إِلاَّ مَن قَدْ آمَنَ» ؟، و«وَمَا أَنتَ

بِهَادِي الْعُمْي عَن ضَلالَتِهِمْ إِن تُسْمِعُ إِلاَّ مَن يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُم مُّسْلِمُونَ» (السورة ٢٧، سورة النمل، الآية ٨١)، «وَفِي الأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ»، (السورة ٥١، سورة الذاريات، الآية ٢٠ »، وأيضًا : «إِنَّ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ لاَ يَهْدِيهِمُ اللَّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (السورة ٢٦، سورة النحل، الآية ١٠٤). هل هو قضاء وقدر كما هو الحال بالنسبة للجانسينية المتزمتة في التراث الغربي المسيحي ؟ وردت الجبرية في التراث الفكري المسيحي. فقد كتب جانسنيوس «اللاهوتي الهولندي»، في العام ١٦٤٠، مؤلفا ضخما بعنوان «أوجستينوس». شرح مذهبه عن النعمة الإلهية والجبرية. ورمى ذلك المذهب إلى تحديد حرية الخيار البشري. لا يقدر المرء شيئا بمفرده، بل كتب نصيبه منذ الأبد. أنكر مفعولية النعمة الإلهية. واعتقد بفساد الإنسان منذ سقوطه. فإنّ الإنسان بغلطة آدم قد فقد حقه في النعمة، وينعم الله على من يشاء. وهذا المذهب دافع عنه لاهوتيو «بور رويال» .Port-royal ثانيا، أهي جبرية كما تردد كثيراً(١٦٢) ؟

لا تتعدى تلك الجبرية حدود الفرضية لدارس ما وراء الطبيعة. والواقع أن البيان يصدر عن نوع من الإبرام التوكيدي مع نفسه. وقد وضع بليز باسكال على لسان المسيح «ما كنت لتبحث عني لما لم تكن قد عثرت علي». ولاشك أن

الأمر يتعلق بتلك المسائل الظاهرة فى التعبير عن المطلق. ودعا بيرك للذهاب إلى أبعد من ذلك. فهذه الحلقات من المعاني، إذا أمكن القول، لا نتبينها عند مستوى المدلول وحسب، بل أيضًا عند مستوى الدال. فإذا صح هذا فإن كل ما ينجم عنه فى الأسلوب القرآنى ينبغى أن يساق إلى هذا المكان. ويمكن أن يذكر المرء عشوائيًا تكرار الأفكار أو الجمل، والنهايات المسجعة للآيات والانتظاميات التى تشكل فى منعطف سورة ما أحيانًا معيارًا عَروضيًا، والتطور الذى يعيد نهاية القطعة بدلالة اللفظ إلى أولها «رد العجز على الصدر.» وربما تكون فى هذا المعنى مقارنة معاوية لتدفق القرآن بموج البحر. وهل كان ينبغى أن يمضى بيرك أكثر بعدًا أيضًا؟

إنّ المثال فى مختلف أشكاله ربما لا يكون إلا تقريبًا لنفس الأثر، ومع ذلك فهو يفيض فى القرآن لدرجة أن تعريف هذا الأخير كمثال ضخم لا يبدو فى غير موضعه. وهذه الملاحظات المبينة على دراسة النص والتى أطرحها لمراجعة المتخصصين يمكن أن تؤدى إلى تقارب لا ينبغى على المفارقات التاريخية أن تثبطها. فالإيمان فى المقام الأول هو ذكر ومن ثم عودة. وقد تمت قبل نزول القرآن بلاغات أخرى مزودة بتوجيهات تربوية جماعية يغطى أتباعها جزءًا كبيرًا من التاريخ

الإنساني. وتأمل هذه السوابق وبعث هذه الدروس في نفسه، هو أيضًا إحياء للذكر. ومن هنا أيضًا اتصال مثل اتصال الإبراهيمية أو الحنفية. ويخصص القرآن للإسلام نفسه بصورة ما للعودة الأبدية، إلا أنه يقوم بهذه الحركة كغاية نهائية. وهذا المعنى تاريخي وأخروي معا. وللقسم والمقسم به، كما هو معروف، أدوات في حروف الجر، وأكثرها الواو، ثم الباء، يدخلان على كل محلوف به. ثم التاء، ولا تدخل إلا في واحد، وذلك قولك : والله لأفعلن، وبالله لأفعلن، و «وَتَاللّه لأكيدَنّ أصْنَامَكُمْ بَعْدَ أن تُوَلّوا مُدْبِرِينَ» (الآية ٥٧ من سورة الأنبياء). وقال الخليل : إنما تجيء بهذه الحروف؛ لأنك تضيف حلفك إلى المحلوف به كما تضيف مررت به بالباء، إلا أن الفعل يجيء مضمرا في هذا الباب، والحلف توكيد. وقد تقول : تالله ! وفيها معنى التعجب.

٢ -٢١- الجملة الاعتراضية :

انتقل بيرك إلى سورة البقرة : «صِبْغَةَ اللّه وَمَنْ أحْسَنُ منَ اللّه صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابدونَ» (١٣٨) «قُلْ أتُحَاجّونَنَا في اللّه وَهُوَ رَبّنَا وَرَبّكُمْ وَلَنَا أعْمَالُنَا وَلَكُمْ أعْمَالُكُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُخْلِصُونَ» (١٣٩). ثم أعلن أن التذييل في الآيتين، جملتان اعتراضيتان. ولم يدرك جاك بيرك، حسب محمد رجب البيومي، مفهوم «الجملة الاعتراضية»، كما يفهمها علماء

العربية إذ يجعلونها جملة متممة للكلام لمعنى من المعانى كالاحتراس أوالدعاء وغيرهما، ولكنه يفهم أنها خارجة عن السياق. مع أن بيرك، بحسب البيومي، نقل نصاً عن الألوسى يدّل على أنها مكملة لما قبلها، ولم يدر البيومى لماذا فهم كلام الألوسى على غير وجهه. فأثار البيومى السؤال : كيف يتفق قول الألوسى هذا مع بيرك فيما قال بيرك إن هذه الزيادات تستكمل الإنشاد الصوتى الذى يتم به الترنم فى القرآن كما يتم الترنم بالقافية ؟

من سُنن العرب أن يعترض بين الكلام وتمامه كلامٌ آخر، ولا يكون هذا المعترضُ إلا مُفيدا. ومثال ذلك أن يقول القائل : اعملْ -والله ناصري- ما شئتَ. إنما أراد : اعملْ ما شئت. واعترضَ بين الكلامين ما اعترضَ. قال الشماخ : لولا ابن عفان -والسلطان مرتقب- أوردتُ فجا من اللَّعْباء جُلمودي، قوله : «والسلطان مرتقب» معترض بين قوله : «لولا ابن عفان» وبين قوله : «أوردتُ». ومن ذلك فى القرآن : «وَاتْلُ عليهمْ نَبَأَ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِه يَقَوْمِ إِن كَانَ كَبُرَ عليكُمْ مَّقَامِي وَتَذْكِيرِي بِآيَاتِ اللَّه فَعَلَى اللَّه تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لاَ يَكُنْ أَمْرُكُمْ عليكُمْ غُمَّةً ثُمَّ اقْضُوا إلى ولاَ تُنظِرُونَ» (سورة يونس الآية ٧١)، ربما أراد : إن كان كبر عليكم مقامى وتذكيرى بآيات الله فأجمعوا أمركم. واعترض بينهما قوله : «فعلى الله توكلت» (١٦٣).

٢- ٢٢- «فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَة» :

قال جاك بيرك إن القرآن قد انتصر على الشعر الجاهلي، وأنزله من مكانته. وقدرة القرآن هذه على الإلغاء الرجعى هى فى مستوى قدراته الخلاقة، والمفروض أنها طغت على الشعر الجاهلى لدرجة أنها لم تدع باقيًا منه إلا بعض أشعار أصبحت من بعد «فى الهواء». ويمكن أن يكون هذا أحد معانى «المعلقات». إذن أشار جاك بيرك إلى المعلقات باعتبارها أثرًا باقيًا من آثار الشعر الجاهلي، وتفضل فكتب فى الهامش : استعملت الكلمة بهذا المعنى فى السورة ٤، النساء، الآية ١٢٩ : «وَلَن تَسْتَطِيعُوا أَن تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِن تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً». ولم يكن البيومى يعرف أن المعلقات وردت فى القرآن. فقد سارع إلى المصحف ليرى الآية التى وردت بها المعلقات فى زعم بيرك. الآية : «وَلَن تَسْتَطِيعُوا أَن تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ» أخبر الله بنفى الاستطاعة فى العدل بين النساء، وذلك فى ميل الطبع بالمحبة والجماع والحظ من القلب. فوصف الله حالة البشر وأنهم بحكم الخلقة لا يملكون ميل قلوبهم إلى بعض دون بعض؛ ولهذا كان يقول: «اللهم إن هذه قسمتى فيما أملك فلا تلمنى فيما تملك ولا أملك». ثم

نهى فقال: «فلا تميلوا كل الميل» قال مجاهد: لا تتعمدوا الإساءة بل الزموا التسوية فى القسم والنفقة؛ لأن هذا مما يستطاع. وروى قتادة عن النضر بن أنس عن بشير بن نهيك عن أبى هريرة قال: قال رسول الله (ص) : «من كانت له امرأتان فلم يعدل بينهما جاء يوم القيامة وشقه مائل». والآية: « فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ» أى لا هى مطلقة ولا ذات زوج؛ قاله الحسن. وهذا تشبيه بالشيء المعلق من شيء؛ لأنه لا على الأرض استقر ولا على ما علق عليه انحمل؛ وهذا مطرد فى قولهم في المثل: «ارض من المركب بالتعليق». وفي عرف النحويين فمن تعليق الفعل. ومنه فى حديث أم زرع فى قول المرأة: زوجى العشنق، إن أنطق أطلق، وإن أسكت أعلق. وقال قتادة: كالمسجونة؛ وكذا قرأ أبى «فَتَذَرُوهَا كالمسجونة». وقرأ ابن مسعود « فَتَذَرُوهَا كَأنها مُعَلَّقَة». وموضع «فتذروها» نصب؛ لأنه جواب النهي. والكاف فى « كَالْمُعَلَّقَةِ» فى موضع نصب أيضا.

و« كَالْمُعَلَّقَة» ، فى سياق الآية، هى المرأة، وليست القصيدة المعروفة، وهى المرأة التى يهجرها زوجها هجرا طويلا، وقالت ابنة الحمارس :

إنْ هى إلا حظة أو تطليق أو صلف أو بين ذاك تعليق

والتعليق هو «الهجران المستمر». وقد دلت الآية ١٢٩ من

سورة «النساء» : «وَلَن تَسْتَطِيعُواْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلاَ تَمِيلُواْ كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِن تُصْلِحُواْ وَتَتَّقُواْ فَإِنَّ اللّهَ كَانَ غَفُوراً رَّحِيماً»، على أن المحبة أمر قهري، وأن للتعلق بالمرأة أسبابا توجبه قد لا تتوافر في بعض النساء، فلا يكلف الزوج بما ليس في وسعه من الحب والاستحسان، ولكن من الحب حظا هو اختياري، وهو أن يروض الزوج نفسه على الإحسان لامرأته، وتحمل ما لا يلائمه من خلقها أو أخلاقها ما استطاع، وحسن المعاشرة لها، حتى يحصل من الألف بها والحنو عليها اختيارا بطول التكرار والتعود، ما يقوم مقام الميل الطبيعي. فذلك من الميل إليها الموصى به في الآية ١٢٩ من سورة «النساء»: «فَلاَ تَمِيلُواْ كُلَّ الْمَيْلِ»، أيّ إلى إحداهن أو عن إحداهن.» (١٦٤)

وبصدد حديثه عن تحدى القرآن للشعر الجاهلي وتفانيه بإزائه قال چاك بيرك عن عمر بن الخطاب حين سمع من يذكر شاهداً شعرياً مستدلاً به على معنى كلمة قرآنية فقال عليكم بشعر العرب. قال جاك بيرك إن ذلك يمثل تنازلا من الدين المنتصر، والدين، عند البيومي، لم يكن منتصراً على الشعر، بل جعله أحد أسلحته في الدفاع عن الدعوة.

٢- ٢٣- الإحساس بالطبيعة :

إذا كان القرآن ينزع صفة القداسة عن العالم ويكشف

الطابع الأسطورى للإسرائيليات، فيمكن القول إنه يرسى قواعد العلم على الإحساس بالطبيعة الذى ينبثق باندفاع من الشعر العربى القديم. أما عن النزعة الطبيعية فإنه يفيض بها من دون أدنى أثر لمذهب الحلول. ولنتصور النبى أمام منظر طبيعى فى نجد : الواحة الريانة منبثقة من الصحراء التى هى نفسها لا فراغ فيها. ويمكن للتنوع الكونى أن يبعث فى ذاكرته كعربى إحدى تلك الصور التى تسلطت عليها مقولة بكلام الشعراء المنشدين. فإنه يرد هذا الكلام جزئيًا حتى لا يتلقى إلا رمزًا رائعًا : رمز النزول المنجم للوحيّ. ثم يمضى بيرك إلى أبعد من ذلك، فتنوع العالم بالنسبة إليه هو تنوع لغة وتنوع إسناد، ودليل ذلك البوح الغريب فى السورة ٣٥، سورة فاطر، آية ٢٧: «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنَزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُّخْتَلِفاً أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ». وبالإمكان أن نحلم بما كان يمكن لهذه الإحساسات القوية، والمتوارثة من دون شك، أن تقدمه لشعر النابغة أو قيس بن الخطيم، إذ لم يفقد القرآن من الشعر القديم غنائيته ولا لونه، بل ولا حتى أوزانه أحيانًا. فإن القرآن يذهب أبعد من هؤلاء المنشدين فى فهم الطبيعة والحياة. وهكذا إذ يذكرنا يقصد النبى (ص) بشأن هذه النقطة شعراء ما قبل سقراط، فإنه يضفى على الحمم

المضطرمة فى عالم المحسوسات معنى يسمو بها. فإن الأمر يتعلق حقا بنظم الشعر. وتختتم السورة ٢٦، الطويلة، سورة «الشعراء»، بإدانة أولئك سارقي العلامات وإن كانت الإدانة خففت في الحال : «إلاّ الّذينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصّالِحَاتِ وَذَكَرُواْ اللّهَ كَثِيراً وَانتَصَرُواْ مِن بَعْدِ مَا ظُلِمُواْ وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُواْ أي مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ» (سورة الشعراء الآية ٢٢٧). ويستخدم القرآن الموضوعات المتعلقة بالطبيعة للدلالة على حسن صنع الله. وهو يقيم الطبيعة دليلاً، وما هو كوني برهانًا، من دون أن تنضب قوتها. وهكذا يذكرنا العديد من متتابعاته بشعر برميندس عبر هاوية الزمن وفجوة الحضارات : «لم يبق إلا طريق واحد يمكن التكلم عنه، ألا وهو أنه موجود. وعلى هذا الطريق تقع علامات عديدة تدل على أنه لما كان غير مولود فإنه أيضًا غير فان، فهو فى الواقع سليم الأطراف، لا يتغير، ولا نهاية له. وأبدًا لم يكن ولن يكون لأنه كائن حاليا، كامل تمامًا فى الوقت نفسه، أو وحدة واحدة، فأيّ نسل ننشد له ؟»

عاش برمنيدس، كما هو معروف، فى «إيليا» إحدى مدن اليونان الكبرى الواقعة فى إيطاليا الجنوبية، ما بين سنة ٥٤٠ و ٤٥٠ ق. م. وكانت الفلسفة اليونانية، فى تلك الحقبة، قد شقت طريقها إلى الوجود بمثابة نشاط روحي مستقل، يسعى فيه العقل الإنساني، بدافع من نزعة داخلية، إلى أن يرسم،

قدر المستطاع، تصوراً متكاملاً عن الطبيعة (١٦٥). وقد درج التقليد على جمع برمنيدس مع الفلاسفة «القبسقراطيين»، وهو مؤسس المدرسة «الإيلية» وواضح أولى مبادئ «علم الوجود». وقد اختلف الفلاسفة، من سقراط حتى الفيلسوف المعاصر مارتن هيدجر، فى تفسير نشيده «حول الطبيعة». وكان الشاعر يعالج، فى قصائده، المسائل الدينية، وعقائد الإيمان، وعلاقات الأخلاق بالدين، وكان بذلك يعوض عن غياب قانون أخلاقى شعبى مرتكز على الديني. كان الشاعر يصوغ، فى قالب سهل التبادل، تراث الأفكار الخلقية المشترك المسيطر على الحياة المدنية، وكان يبرزه فى تعبير واضح سهل الحفظ، ويجمع أقسامه فى كل متمم. وعلاوة على ذلك كان بمقدور الشاعر أن يبسط مفاهيم الأخلاق الشعبية ويرسخها فى الأذهان، حيث يجعلها أكثر إقناعاً بالبرهنة الدقيقة داعماً إياها بقوة الإلهام المرافق للشعور بالألوهية الذى ينعم به. كان الشعب الإغريقى يرى فى القصيدة ملامح مزجه وعائده الشخصية، موضوعة من قبل الشاعر فى قالب فني، فيزداد حفظاً لها بمثابة كنز فى القلب. ومعروف أنه فى القرن الخامس قبل الميلاد بدأ الانتقال من الإيمان البسيط والتصور التقليدى للأشياء والكلمات، إلى يقين الحجج الفلسفية، فبرزت حاجة ملحة إلى تصحيح الآراء التقليدية المتوارثة تارة، أو إلى دعمها وتثبيتها منطقياً تارة أخرى.

وفى هذا الإطار العام قدم برمنيدس نشيده التعليمى بادئًا إياه برحلة أسطورية صوفية نقلته إلى أكثر الفلسفات تجريداً فى التاريخ، وبها «طبع جوهر الفكر الغربى حتى أيامنا، وذلك بصياغة «مبدأ العلة الكافية». وفى المقطع الأول من النشيد يروى برمنيدس قصة انخطافه على مركبة تقودها بنات الشمس على طريق الألوهية الوحيدة التى تصل الإنسان الذى يعرف إلى الأبواب الفاصلة ما بين الليل والنهار والتى تحرسها العدالة محتفظة بالمفاتيح. واستجابة لإلحاح الفتيات القائدات ولعذوبة توسلهن تفتح العدالة الأبواب الجبارة، ثم تستقبل الآلهة المسافر بصداقة ولطف، وتكشف له عن طريقى المعرفة، حيث الأولى تقود إلى الحقيقة الثابتة، والثانية إلى آراء المائتين العابرة، وتسميها الآلهة كاذبة أيضًا، لأنها توهم من يعرفها بامتلاك الحقيقة بينما لا يملك فى الواقع إلا رأى قابل للنقض. ونلاحظ أن الصورة المرسومة عند برمنيدس ليست جديدة. فروايات الانخطاف كثيرة وشائعة سواء فى الحلقات الأورفية، حيث يكثر الكلام عن رحلات إلى الجحيم، أم فى القصص الشرقية، حيث يكثر التركيز على التوجه نحو السماء. وكان استخدام تلك الروايات لنشر تعاليم دينية أو صوفية، على وجه الخصوص فى «أديان الأسرار».

وكان الجديد عند برمنيدس هو إخضاع رواية الرحلة

لهدف فلسفي مع المحافظة فيها على الوسيلة الصوفية. ويبرز القصد البرمنيذى فى لجوئه إلى صورة الطريق، وهى شائعة فى التعليم الديني، وتؤدى إلى المصير البعيد المعد لكل من سلكها. إنها «طريق الحياة»، شرط الخلاص وضمانته فى الأخويات الأورفية، والفيثاغورية، وتتحول عند برمنيدس إلى «طريق البحث» المؤدية إلى الحقيقة الثابتة والخفيفة، التى تكشفها الآلهة بواسطة وحى خاص هو نعمة تجود بها على الكائن الفريد المختار، الفيلسوف. ولا تأتيه النعمة إلا بعد الخضوع لنظام تقشف صارم، وانتهاك سلوك يفصله عن باقى البشر ويقوده إلى الاتصال المباشر والفردى بالألوهية، ويؤهله لِيصير، فى مجتمعه، الرجل الإلهي. صحيح أنه يسلك هذا النهج بدافع داخلي، ولكنه يتجاوب، فى الوقت نفسه، مع «قضاء صالح» يختاره من بين الناس ليكشف له عما يعجز الباقون عن إدراكه. مع العلم بأنه، قبل أن يباشر برحلة الانخطاف على الطريق الكثيرة الوعود، يكون، هو المائت الذى يعرف، قد انكب على اكتساب المعرفة من شتى ينابيعها، من الاختبارات الحسية، ومن الأقوال المتداولة، ومن المبادئ التى تثبتها العادة الحذقة، ومن التقاليد المتوارثة فى المجتمع والمرتكزة غالبًا على سلطة الآلهة الأسطورية. وبالرغم من كل ذلك، يشعر دائمًا فى قراراته بنزعة إلى أبعد، ولا شيء مما يدركه يشبع فيه تلك النزعة العميقة.

٢- ٢٤- غريب القرآن :

من المعروف أنه كاد لا ينتهى القرن الثانى الهجرى حتى شهدت الثقافة العربية جدلاً بين العلماء العرب حول معظم تلك الكلمات، ولاسيما ما ورد منها فى القرآن. أنكر أبو عبيدة معمر بن المثني، كما هو معروف، ورود كلمات أجنبية بين ألفاظ القرآن، وقال قولته المشهورة «من زعم أن فى القرآن لسانا إلا العربية فقد أعظم على الله القول». مع ذلك سلكت اللغة العربية مسلك غيرها من اللغات، فاقترضت قبل الإسلام وبعده، ألفاظاً أجنبية عدة، ولم يجد العرب القدماء فى هذا مانعا. وكانوا فى اقتراضهم لتلك الألفاظ يعمدون فى أغلب الحالات إلى تلك التى تعبر عن أمور غير مألوفة فى شبه الجزيرة، من أزهار وطيور وخمور وأدوات منزلية، وغير ذلك من كلمات تقتضيها مظاهر الحضارة والمدنية لدى الأمم العريقة التى كانت تتاخم الحدود العربية كالفرس واليونان، أى أنّ استعارتهم فى مثل هذه الحالات كانت استعارة ضرورة، على أنهم فى القليل من الأحيان قد اقتبسوا بعض تلك الألفاظ الأجنبية التى لها نظائر فى لغتهم فى المعني، إما لإعجابهم بأصحاب هذه الألفاظ والشعور بأنهم أرقى ثقافة وحضارة أو للدعاية، ولاسيما فى شعر بعض الشعراء من الجاهليين. فيروى لنا أن عدى بن زيد العبادى الذى تربى فى

بلاط الأكاسرة كان له شعر زخر بالكلمات الأعجمية (١٦٦). ولعل الأعشى هو أشهر من عرف بين شعراء الجاهلية باقتباس تلك الألفاظ الأعجمية فى شعره مثل قوله :

عليه ديابوذ تسربل تحته أرندج إسكاف يخالط عظما

«الديابوذ» ثوب ينسج على نيرين، الأرندج جلد أسود، والعظم نوع من الشجر يخضب به. ففى هذا البيت كلمتان أعجميتان.

وكأن الخمر العتيق من الإسفنط ممزوجة بماء زلال.

الإسفنط أعجمية هى اسم من أسماء الخمر.

لنا جلسان حولها يوتقسج وسيسنبر «والمرزجوش» منمما

فى البيت أربعة ألفاظ أعجمية لأنواع مختلفة من الأزهار.

ووردت تلك الألفاظ الأعجمية فى شعر بعض الشعراء الإسلاميين كالفرزدق وجرير والأخطل، ثم زادت نسبة ورودها فى شعر العباسيين. وكانت الكلمة الأعجمية التى يشيع استعمالها لدى العرب القدماء تأخذ النسج العربى فيقتص من أطرافها، وتبدل بعض حروفها، ويغير موضع النبر منها حتى تصبح على صورة شبيهة بالكلمات العربية، وتلك هى التى سماها علماء العربية فيما بعد «بالمعرب» (١٦٧)، أما غيرها من الكلمات الأجنبية التى بقيت على صورتها الأصلية

فقليل عددها، وقد ظلت قليلة الشيوع والدوران، وأطلق عليها «الأعجمى الدخيل»، كأنما أريد بهذا استبعادها عن الألفاظ العربية الأصيلة. ولكن المؤلفين من المتأخرين لم يلتزموا هذا الوصف أو هذا التمييز فى علاجهم للألفاظ التى اقترضها العرب.

وقد زادت تلك الألفاظ الأعجمية زيادة كبيرة على يدى العلماء الذين لم يكونوا من أصل عربي، فقد ألفوا بالعربية كتبا ورسائل علمية حول الحيوان والنبات والطب وحشدوا فيها قدراً كبيراً من تلك الألفاظ. ولما بدأ أصحاب المعاجم تصنيف معاجمهم، حاولوا جهدهم تحاشى ذكر الكثير من تلك الألفاظ الأعجمية، ولكن المتأخرين منهم كالفيروزبادى شحن قاموسه بعدد كبير جداً من تلك الألفاظ، مما عيب عليه وعدَ بمثابة الوصمة فى معجمه. وأما القائلون بإمكان وقوع الألفاظ الأعجمية فى القرآن فقد اعتمدوا على ما روى ابن عباس ومجاهد وعكرمة من أن أمثال:]سجيل. مشكاة. أباريق. إستبرق. إليم. الطور [من غير لسان العرب. ويرى أصحاب هذا الرأى أن ابن عباس وصاحبيه أعلم بالتأويل من أبى عبيدة. ثم حاول المتأخرون من العلماء التوفيق بين الرأيين، وظهر لهم أن لا خلاف بينهما، ونادوا بأن تلك الكلمات التى جاءت فى القرآن ووصفت بالأعجمية، إنما هى

ألفاظ اقتبسها العرب القدماء من لغات أجنبية، وصفوها وهذبوا صورتها ثم شاعت فى كلامهم قبل الإسلام فلما جاء الإسلام وجدها تمثل عنصراً من عناصر اللغة العربية، ووجد الناس لا يكادون يعثرون بعجمة فيها. فمثلها مثل كل الكلمات العربية التى كانت تجرى على ألسنتهم. ولذا تعد من اللسان العربي. غير أنها على حسب أصلها البعيد أعجمية، ومستمدة من لغة أجنبية. وقد اشتهر أمر هذه الألفاظ الأعجمية الدخيلة على اللغة العربية.

وفى القرآن إذاً ألفاظ من غير لغات العرب وإزاء هذه الألفاظ اختلف علماء الفقه فى تفسير أمثال الآيات التالية :

٢٧ من سورة الزمر بشأن القرآن العربى الذى يخلو تماما من أى اعوجاج ممكن : «وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِى هَـٰذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ».

والآية ٤٣ من سورة فصلت : «مَّا يُقَالُ لَكَ إِلاَّ مَا قَدْ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِن قَبْلِكَ إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ وَذُو عِقَابٍ إِلِيمٍ».

والآية ٣٦ من سورة الرعد : «وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَفْرَحُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيكَ وَمِنَ الأَحْزَابِ مَن يُنكِرُ بَعْضَهُ قُلْ إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ وَلاَ أُشْرِكَ بِهِ إِلَيهِ أَدْعُو وَإِلَيهِ مَآبِ».

والآية ١٠٢ من سورة يوسف : «ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ

نُوحيه إليكَ وَمَا كُنتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُواْ أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ»، «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُواْ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ» (سورة النحل الآية ١٠٢).

والآية ١١٢ من سورة طه : «وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلاَ يَخَافُ ظُلْماً وَلاَ هَضْماً».

والآية ٦ من سورة الشورى : «وَالَّذِينَ اتَّخَذُواْ مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ اللَّهُ حَفِيظٌ عليهِمْ وَمَا أَنتَ عليهِم بِوَكِيلٍ».

والآية ٢ من سورة الزخرف : «وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ».

والآية ١١ من سورة الأحقاف : «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُواْ لِلَّذِينَ آمَنُواْ لَوْ كَانَ خَيْراً مَّا سَبَقُونَا إليهِ وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُواْ بِهِ فَسَيَقُولُونَ هَـٰذَا إِفْكٌ قَدِيمٌ».

والآية ١٩٣ من سورة الشعراء : «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ».

وانقسم العلماء قسمين :

١ – قسم يرفض أن يكون فى القرآن كلام غير عربى. ومن هؤلاء أبو عبيدة وابن فارس والطبرى والشافعى والباقلاني.

٢ – قسم يقول بوقوع غير العربى فيه. ومنهم ابن سلام وابن الجوزى والجواليقى والخفاجي..

وأفرد «غريب القرآن» (١٦٨) بالبحث أبو عبيدة وأبو عمر الزاهد وابن دريد ومن أشهرها كتاب العزيزى، حرره هو وشيخه أبو بكر بن الأنبارى، ومن أحسنها «المفردات» للراغب ولأبى حيان فى ذلك بحث فى ذلك. فالمراد به مصنفو الكتب فى معنى القرآن كالزجاج والفراء والأخفش وابن الأنباري. فقد أخرج البيهقى من حديث أبى هريرة مرفوعاً «أعربوا القرآن والتمسوا غرائبه». وأخرج مثله عن عمر بن عمرو بن مسعود موقوفاً. وأخرج من حديث عمر مرفوعاً «من قرأ القرآن فأعربه كان له بكل حرف عشرون حسنة ومن قرأه بغير إعراب كان له بكل حرف عشر حسنات».

والمراد بإعراب القرآن هو معرفة معانى ألفاظه وليس المراد به الإعراب المصطلح عليه عند النحاة، وهو ما يقابل اللحن لأن القراءة مع فقده ليست قراءة ولا ثواب فيها، وعلى الخائض فى ذلك التثبيت والعودة إلى كتب أهل الفن وعدم الخوض بالظن فهذه الصحابة وهم العرب العرباء وأصحاب اللغة الفصحى ومن نزل القرآن عليهم وبلغتهم توقفوا فى ألفاظ لم يعرفوا معناها فلم يقولوا فيها شيئاً. والغريب هو معرفة المدلول. وقد صنف فيه جماعة. وهو تصيد المعانى من السياق، لأن مدلولات الألفاظ خاصة. وهو البحث فى المعاني، كما بحث الفراء والزجاج وابن الأنباري. ويحتاج الكاشف عن

ذلك إلى معرفة علم اللغة، اسما وفعلا وحرفا. وروى عكرمة عن ابن عباس قال : إذا سألتمونى عن غريب اللغة، فالتمسوه فى الشعر، فإن الشعر ديوان العرب، وأراد النحويون أن يثبتوا الحرف الغريب من القرآن بالشعر(١٦٩). لذلك أمكن جاك بيرك القول بسعى الشعراء وراء الكلمات نادرة الاستعمال، وقد يحدث أن يكدس هؤلاء الشعراء قدراً من الغريب أو شواذ اللغة معجمياً، لدرجة أن المعنى يتسم بالغموض فى رونق باهر. وفى هذا النطاق فإن رطانة متغطرسة تستحوذ على السمع من دون تحريك الفكر. فلدى كل قارئ للقرآن، خاصة إذا قرأ قراءة صامتة، نجد أن الأثر الأعظم، ولكن ليس الوحيد، يتعلق غالباً بإيحاءات غير مباشرة ومفاهيم وتفرد فى التعبير. يقول بيرك فى هذا الإطار» إذا قسنا على الاستخدامات المماثلة فى الشعر الجاهلي، ولم نر أنواعًا معينة من المصدر ومن ذلك ينبغى أن نفهم البيت فى معلقة النابغة :

«أعطى لفارهةٍ حُلوٍ تَوابِعُها   من المواهب، لا تُعطي، على نكد»

وهو فى الديوان مع الأبيات ٣٢-٣٦ بعد البيت ٢٦ . ويعنى البيت : لا أرى فاعلا فى الناس يشبهه، أعطى لفارهة. ويروى : « على حسد». ويروى : «حلو توابعها» على الابتداء والخبر، والمبتدأ والخبر فى موضع جر. وفى تفسير آخر :

«أنعم على الرشاقة، ذات التوابع الحسان» باعتبارها «الفراهة» أى «واقعة» أن تكون «فارهة».

٢- ٢٥- السوريالية :

درس جاك بيرك سورة العاديات أى «ركض الخيل». وبقى أن نعرض ايقاعها اللاهث، وهذا الصخب المتجاوز للواقع فى صوره، إذا جاز التعبير، وهذا ما لم يقدر الطبرى أن يفسره وإن استطاع الإحساس به وإذا كان الزمخشرى قد أجبر على عرض القوة الموحية للسورة ٥١، الذاريات أى «يذرو الحب»، فإنه لو فعل ذلك لوجد نفسه عاجزاً مثل عجز كينتيليان أمام نثر من «الإشراقات» للشاعر الفرنسى المعاصر آرتور رامبو.

وواقع الأمر أن هذه السورة «والذاريات» تسمى بإثبات الواو تسمية لها بحكاية الكلمتين الواقعتين فى أولها. وبهذا عنونها البخارى فى كتاب التفسير من صحيحه، وابن عطية فى تفسيره، والكواشى فى تلخيص التفسير، والقرطبي. وتسمى أيضا «سورة الذاريات» من دون الواو اقتصارا على الكلمة التى لم تقع فى غيرها من سور القرآن. وكذلك عنونها الترمذى فى جامعه وجمهور المفسرين. وكذلك هى فى المصاحف. ووَجه التسمية أن هذه الكلمة لم تقع بهذه الصيغة فى غيرها من سور القرآن. وهى مكية بالاتفاق. وقد عدت

السـورة ٦٥ فى ترتيب النزول عند جـابر بن زيد. نزلت بعـد سورة الأحقاف وقبل سورة الغاشيـة. واتفق أهل عد الآيات على أن آياتها ٦٠ آية. واحتوت السورة على تحقيق وقـوع البعث والجزاء ولا بعث فى السوريالية ولا جزاء.

٢- ٢٦- الالغاء الرجعي :

أشـار جاك بيرك، من جـهة أخري، إلى أن قدرة القرآن على الإلغـاء الرجـعى هى فى مـسـتـوى قـدراته الخـلاقـة، والمفروض أنها طغت على الشعر الجاهلى لدرجة أنها لم تدع باقيًا منه إلا بعض أشـعار أصـبـحت من بعـد «فى الهـواء». ويمكن أن يكون هذا أحد معانى لفظ المعلقات حتى أن عمر سمع يومًا شاهدًا يذكر بيت شعر يصلح لتفسير عبارة قرآنية فـأعـرب صـراحـة عن أمنيـتـه فى أن يرى العـرب يحـفظون ديوانهم، وكان ينبـغى حينذاك تفسـير هذه الكلمـة الغريبـة ديوان، وكـان الخليـفـة يشـيـر إلى مـا تبـقى من أشـعـارهم باعـتبـارها بقايا لوجودهم السـابق لم تعد ضـارة، ذاك كـان تنازل الإسلام فى زمن الانتصـار. والحق «أن الشـعر الدنيوى للعرب آنذاك لم يكن قد قال كلمته الأخيرة». ويتبين من تحليل نتائج البحث عن كلمات :دين فى القرآن، أن كلمة دين وردت تسع مـرات فى القرآن ككل، فى سورة آل عمـران-آية ٨٣، «أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ

طَوْعاً وَكَرْهاً وَإليه يُرْجَعُونَ»، وفى سورة النساء-آية ١١ و١٢: «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلأُمِّهِ السُّدُسُ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبناؤُكُمْ لاَ تَدْرُونَ أيهمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعاً فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً حَكِيماً » (١١) «وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَّمْ يَكُنْ لَّهُنَّ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُنْ لَّكُمْ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُم مِّن بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلالَةً أَو امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِن كَانُواْ أَكْثَرَ مِن ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ » (١٢)، وفى سورة التوبة-آية ٢٩ : «قَاتِلُواْ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ»، وفى سورة يوسف-آية ٧٦: «فَبَدَأَ بِأَوْعِيَتِهِمْ قَبْلَ وِعَاءِ أَخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِن وِعَاءِ أَخِيهِ كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ

أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّن نَّشَاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ»، وفي سورة النور-آية ٢: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلاَ تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ واليوم الأخر وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ»، وفي سورة البينة-آية ٥ : «وَمَا أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلاَةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ»، وفي سورة الكافرون-آية ٦ : «لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ»، وفي سورة النصر، الآية ٢: «وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجاً». وهو ما يتوافق مع التصور الأكثر شيوعًا الذي يعطيه لها النص خاصة في التعنيف الشهير في سورة «الكافرون»، آية ٦ : «لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ». فيه معنى التهديد. وهو كالآية : «وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ وَقَالُوا لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ سَلاَمٌ عَلَيْكُمْ لاَ نَبْتَغِي الْجَاهِلِينَ» (سورة القصص: الآية ٥٥)، أيّ إن رضيتم بدينكم، فقد رضينا بديننا. وكان هذا قبل الأمر بالقتال، فنسخ بآية السيف. وقيل: السورة كلها منسوخة. وقيل: ما نسخ منها شيء لأنها خبر. ومعنى «لَكُمْ دِينُكُمْ» أي جزاء دينكم، ولي جزاء ديني. وسمى دينهم دينا، لأنهم اعتقدوه وتولوه. وقيل: المعنى لكم جزاؤكم ولي جزائي؛ لأن الدين الجزاء. وفتح الياء من «وَلِيَ دِينِ» نافع، والبزى عن

ابن كثير باختلاف عنه، وهشام عن ابن عامر، وحفص عن عاصم. وأثبت الياء في«ديني» في الحالين نصر بن عاصم وسلام ويعقوب؛ قالوا: لأنها اسم مثل الكاف في قمت. الباقون بغير ياء، مثل الآية : «الّذى خَلَقَنى فَهُوَ يَهْدين» (سورة الشعراء: الآية ٧٨)، «وَمُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةَ وَلأُحِلَّ لَكُم بَعْضَ الّذى حُرِّمَ عَلَيْكُمْ وَجِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَاتَّقُواْ اللّهَ وَأَطِيعُونِ» (سورة آل عمران: الآية ٥٠)، ونحوه، اكتفاء بالكسرة، واتباعا لخط المصحف، فإنه وقع فيه بغير ياء. والمعنى الأول، يجده بيرك لدى الشعراء القدامي، ويستدعي «الخضوع» و«التبعية». وهذا ما ذكرته قصيدة الأعشى إلى المنذر بن الأسود : «كرهوا الدين، دراكًا بغزوة وسيئًا» أيّ : «يكرهون الخضوع الذى يذل بالعدوان والتعاسة»، ومن ثم فإن ممارسة هذا الخضوع تقتضى إتاوات وولاء ومظاهر احتفالية، ولذلك تمت ترجمة «يوم الدين» بيوم التبعية. وجرت عادة الناس بأن يتمثلوا بهذه الآية عند المتاركة وذلك غير جائز لأن القرآن ما أنزل ليتمثل به، بل ليتدبر فيه ثم يعمل بموجبه. إلا أن التمثل به لا ينافي العمل بموجبه وما التمثل به إلا من تمام بلاغته واستعداد للعمل به. وقدم في كلتا الجملتين المسند على المسند إليه ليفيد قصر المسند إليه على المسند، أي دينكم مقصور على الكون بأنه

لكم لا يتجاوزكم إلى الكون لي، وديني مقصور على الكون بأنه لا يتجاوزني إلى كونه لكم، أي لأنهم محقق عدم إسلامهم. فالقصر قصر إفراد، واللام في الموضعين لشبه الملك وهو الاختصاص أو الاستحقاق. والدين هو العقيدة والملة، وهو معلومات وعقائد يعتقدها المرء فتجري أعماله على مقتضاها، فلذلك سمي دينا لأن أصل معنى الدين المعاملة والجزاء (١٧٠).

٢- ٢٧- حفظ الكتاب :

أثار محمد رجب البيومي السؤال: أصحيح أنه لم تنشأ نسخة مكتوبة للقرآن، إلا في عهد عثمان، أما الجمع فقد كان من الأفواه اعتمادًا على ذاكرة الصحابة من دون اللجوء إلى ما سطره كتاب الوحي؟ كيف يقال إن ذاكرة الحفاظ كانت أكثر ضمانًا، ومع الذاكرة ما كتب وروجع بمحضر جبريل؟ كيف يقال إن ما جمع في عهد الخليفة عثمان كان أول جمع من الذاكرة الصحابية؟

عقد جاك بيرك فقرة تحت عنوان «الجمع» -جمع القرآن- وقال : كانت ذاكرة الحفّاظ تعتبر أكثر ضمانًا، بمقتضى الأهمية التي كانت هذه المجتمعات ومازالت تسبغها على الصوت، حاملة النفثة الحية، ولم تنشأ عن هذه المصادر المتنوعة وثيقة مكتوبة بصورة قاطعة إلا في عهد الخليفة

عثمان. وهذا الكلام يتضمن أمرين :

١ – أنّ ذاكرة الحفاظ كانت أكثر ضمانًا فى حفظ القرآن قبل أن يجمع فى عهد الخليفة عثمان.

٢ – أنّ ما جمع فى عهد الخليفة كان أول جمع من الذاكرة الصحابية.

أولا – ذاكرة الحفاظ :

أما القول الأول وهو أن ذاكرة الحفاظ كانت أكثر ضمانًا، فمعناه أن كتّاب الوحى على عهد الرسول لم يكتبوا شيئًا من القرآن، وإنما وُكِلَ الأمر للذاكرة وحدها. وألح جاك بيرك فى أثناء دراسته علَى أنّ : «الحاجة الملحة والحنين إلى الماضى يتملكان معًا أن نستمع إلى سورة من القرآن اليوم، الأمر الذى يذكرنا بحق، وإن على الضد من علم النحو، أن الصوت والنفس تفوقًا دومًا على الكتابة، وإنهما لا يزالان متفوقين فيما يتعلق بالقرآن.» وكان الكتبة يكتبون الآيات فى العُسُب (١٧١)، واللّخاف (١٧٢) والرقاع (١٧٣) وأحيانا فى الحرير وقطع الأديم (١٧٤) والأكتاف (١٧٥)، على عادة العرب بالكتابة على تلك الأشياء. وكانت تطلق عليها الصحف. وكانت توضع فى بيت الرسول. وكان زيد بن ثابت يجمع القرآن من صدور الرجال، أى من ذاكرة الصحابة. ولئن قيل إن الثابت

المتواتر هو أن النبى مات والقرآن غير مجموع فى موضع واحد ولا مرتب السور، فإن هذا كان من جهة الكتابة وحدها لا من جهة الحفظ فى الصدور، أى أن القرآن كان مجموعا فى موضع واحد ومرتب السور من جهة الحفظ فى الصدور، أى أن القرآن كان محفوظا فى الذاكرة، ولم يكن مكتوبا. وكان الاعتماد فى نقل القرآن على حفظ القلوب والصدور، لا على حفظ المصاحف والكتب، كما جاء فى صفة أُمة الرسول «أناجيلهم فى صدورهم»، وذلك لقاء أهل الكتاب الذين لا يحفظونه لا فى الكتب ولا يقرؤونه كله إلاّ نظراً لا عن ظهر قلب (١٧٦). غير إنّ حفظ الصحابة، يقول محمد رجب البيومي، لم يكن وحده المصدر للنص، ولكن ما سطره كتّاب الوحى بتعليم جبريل، وتبليغ النبى لكتابه كان الحافظ للكتاب فى عهد النبوة. ومن الأدلة على ما أورده البيومى ما رواه الإمام أحمد بإسناد حسن عن عثمان بن أبى العاص، قال : كنت جالسًا عند رسول الله (ص) إذ شخص ببصره ثم صوبه وقال : أتانى جبريل فأمرنى أن أضع هذه الآية هذا الموضع من السورة «إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى... إلى آخرها»، كما روى الإمام مسلم عن عمر قال : ما سألت النبى عن شيء أكثر مما سألته عن الكلالة حتى طعن بإصبعه فى صدري، وقال نكفيك آية الصيف التى

فى آخر سورة النساء». فهذا الحديث يدل على أن آيات السور كانت مرتبة معلومة على عهد النبي. ثانيا، ما هو صحيح فى كلام بيرك بالكامل انما هو قوله بأن جمع عثمان كان «الصورة القاطعة» للوحى النهائي. لم يقل إنه كان أول جمع، إنّما قال إنه كان «الصورة القاطعة» للوحيّ. (١٧٧)

٢- ٢٨- التوقيف والاصطلاح :

يقول جاك بيرك إن ما يعترى قيم الأفعال لتاريخ تنقيحه، لا يمتد إلى أقل من ألفى عام. والقرآن وإن كان يتعلق بالقسم نفسه من التاريخ العالمي، إلا أنه لا يدرسه، إذا أمكن القول، إلاّ من زاوية مميزة هى زاوية النبوة، وتبليغه الموضوعى لم يدم إلا ما يقرب من عشرين عامًا وكان موضوعه الحقيقى الذى يتطابق مع أسلوب تعبيره «حدثًا إلهيًا خاصًا»، أى أن القرآن نص إلهي. وبالتالى يقول جاك بيرك بالرأى المجمع عليه فى الإسلام من دون مراجعة. إنّ ترتيب الآيات القرآنية فى المصحف، بحسب الرأى المجمع عليه، كان بتوقيف من النبي. فقد كان جبريل ينزل بآيات القرآن منجمة فيوحيها إلى النبي، ويدله على موضع كل آية من سورتها، فكان يبلغها للصحابة، ويأمر كتّاب الوحى بكتابتها، فيقول : ضعوا هذه الآية فى المكان الذى يذكر فيه كذا وكذا، وكان جبريل يعارضه بالقرآن فى رمضان من كل عام مرة، فكان الرسول

يقرؤه فى مدارسته له مرتب الآيات على النحو الذى نراه فى المصاحف، حتى إذا تم نزول القرآن كانت كل آية مرتبة فى سورها، وقد حفظها الصحابة عنه بترتيبها. ذلك هو قول المذهب التوقيفي. ويتمثل هذا المذهب فى أن الوحى «توقيف» مطلق، غير أن التوقيف لا يعنى أنها «جاءت جملة واحدة وفى زمان واحد. وليس الأمر كذلك، بل وقف الله جل وعز آدم على ما شاء أن يعلمه إياه مما احتاج إلى علمه فى زمانه، وانتشر من ذلك ما شاء الله.» (١٧٨)

٢- ٢٩- فكرة علم التكرار ٢ :

بحث چاك بيرك فى التكرار فى القرآن، كما أوردنا فى الفصل الأول من هذا الكتاب، ونختتم الفصل الثانى باستدعاء نتائج الفصل الأول من التحليل. قال جاك بيرك إن التكرار فى القرآن مغاير تمامًا للأثر البلاغى للتكرار والإطناب. لكن البيومى أثار السؤال : لا أدرى كيف يكون التكرار ذا أثر بلاغى يستقيم معه الأسلوب، ثم يكون تكرار القرآن مغايرًا له فلا يحقق هذا الأثر؟ ثم يجيب البيومى قائلا: لقد نزل القرآن فى قوم أهل بلاغة، بل من أقوالهم أخذت قواعد البلاغة، واستمعوا للسور التى جاء فيها التكرار مثل سورة الرحمن وسورة المرسلات وسورة القمر، فامتلأوا منها رهبة ! وقال قائلهم : ما هذا بقول بشر؟ فإذا كانت البلاغة

القوية قد أرهبتهم، وجعلتهم يحارون فى تحليل الروعة البالغة فيما يسمعون؟ فكيف يقول بيرك إن التكرار فى القرآن لم يكن له أثر؟

لم يقل جاك بيرك، كما ادعى البيومي، إن التكرار فى القرآن ليس له أثر إنما يقول إن التكرار فى القرآن له أثر مغاير للأثر الناتج عن التكرار البلاغي السائد، بمعنى أن التكرار القرآنى يتجاوز حدود التكرار البلاغى المعروف إلى المعني. يقول بيرك : «إن تسلسل الآيات نراه من ٨ إلى ٥٢ من السورة الثامنة عشرة «الكهف»، «وَإِنَّا لجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعيداً جُرُزاً» (٨) «أَمْ حَسِبْتَ أَنّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرّقِيمِ كَانُواْ مِنْ آيَاتِنَا عَجَباً» (٩) «إِذْ أَوَى الْفتْيَةُ إلى الْكَهْفِ فَقَالُواْ رَبّنَآ آتِنَا من لّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيّىءْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَداً» (١٠) «فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِى الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَداً» (١١) «ثُمّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَى الحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوْاْ أَمَداً » (١٢) «نّحْنُ نَقُصّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقّ إِنّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُواْ بِرَبّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى» (١٣) « وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُواْ فَقَالُواْ رَبّنَا رَبّ السّمَاوَاتِ وَالأرْضِ لَن نّدْعُوَاْ مِن دُونِهِ إِلَـهاً لّقَدْ قُلْنَا إِذاً شَطَطاً» (١٤) «هَـَؤُلآءِ قَوْمُنَا اتّخَذُواْ مِن دُونِهِ آلِهَةً لّوْلاَ يَأْتُونَ عَلَيْهِم بِسُلْطَانٍ بَيّنٍ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمّنِ افْتَرَى عَلَى اللّهِ كَذِباً» (١٥) «وَإِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إَلاّ اللّهَ فَأْوُوا إِلَى

الكهف ينشر لكم ربكم من رحمته ويهيئ لكم من أمركم
مرفقاً» (١٦) «وترى الشمس إذا طلعت تزاور عن كهفهم ذات
اليمين وإذا غربت تقرضهم ذات الشمال وهم في فجوة منه
ذلك من آيات الله من يهد الله فهو المهتد ومن يضلل فلن تجد
له ولياً مرشداً» (١٧) «وتحسبهم أيقاظاً وهم رقود ونقلبهم
ذات اليمين وذات الشمال وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد لو
اطلعت عليهم لوليت منهم فراراً ولملئت منهم رعباً» (١٨)
«وكذلك بعثناهم ليتساءلوا بينهم قال قائل منهم كم لبثتم قالوا
لبثنا يوماً أو بعض يوم قالوا ربكم أعلم بما لبثتم فابعثوا
أحدكم بورقكم هذه إلى المدينة فلينظر أيها أزكى طعاماً
فليأتكم برزق منه وليتلطف ولا يشعرن بكم أحداً» (١٩) «إنهم
إن يظهروا عليكم يرجموكم أو يعيدوكم في ملتهم ولن تفلحوا
إذاً أبداً» (٢٠) «وكذلك أعثرنا عليهم ليعلموا أن وعد الله حق
وأن الساعة لا ريب فيها إذ يتنازعون بينهم أمرهم فقالوا
ابنوا عليهم بنياناً ربهم أعلم بهم قال الذين غلبوا على أمرهم
لنتخذن عليهم مسجداً» (٢١) «سيقولون ثلاثة رابعهم كلبهم
ويقولون خمسة سادسهم كلبهم رجماً بالغيب ويقولون سبعة
وثامنهم كلبهم قل ربي أعلم بعدتهم ما يعلمهم إلا قليل فلا
تمار فيهم إلا مراءً ظاهراً ولا تستفت فيهم منهم أحداً» (٢٢)
«ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً» (٢٣) «إلا أن يشاء الله

وَاذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَى أَن يَهْدِيَنِ رَبِّى لأَقْرَبَ مِنْ هَـٰذَا رَشَداً » (٢٤) «وَلَبِثُواْ فِى كَهْفِهِمْ ثَلاثَ مِئَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُواْ تِسْعاً » (٢٥) «قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُواْ لَهُ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ أَبْصِرْ بِهِ وَأَسْمِعْ مَا لَهُم مِّن دُونِهِ مِن وَلِى وَلاَ يُشْرِكُ فِى حُكْمِهِ أَحَداً » (٢٦) «وَاتْلُ مَا أُوْحِىَ إِلَيْكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَ لاَ مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَن تَجِدَ مِن دُونِهِ مُلْتَحَداً » (٢٧) «وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِى يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلاَ تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلاَ تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطاً » (٢٨) «وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَاراً أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِن يَسْتَغِيثُواْ يُغَاثُواْ بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِى الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقاً » (٢٩) «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ إِنَّا لاَ نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلاً » (٣٠) «أُوْلَـٰئِكَ لَهُمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهِمُ الأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ ثِيَاباً خُضْراً مِّن سُنْدُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُّتَّكِئِينَ فِيهَا عَلَى الأَرَائِكِ نِعْمَ الثَّوَابُ وَحَسُنَتْ مُرْتَفَقاً » (٣١) «وَاضْرِبْ لَهُمْ مَّثَلاً رَّجُلَيْنِ جَعَلْنَا لأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ وَحَفَفْنَاهُمَا بِنَخْلٍ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زَرْعاً » (٣٢) «كِلْتَا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِم مِّنْهُ شَيْئاً وَفَجَّرْنَا خِلالَهُمَا نَهَراً » (٣٣) «وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ

أَنَا أَكْثَرُ مِنكَ مَالاً وَأَعَزُّ نَفَراً» (٣٤) «وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَن تَبِيدَ هَذِهِ أَبَداً» (٣٥) «وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِن رُّدِدتُّ إِلَى رَبِّي لأَجِدَنَّ خَيْراً مِّنْهَا مُنقَلَباً» (٣٦) «قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلاً» (٣٧) «لَّكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَداً» (٣٨) «وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ إِن تَرَنِ أَنَا أَقَلَّ مِنكَ مَالاً وَوَلَداً» (٣٩) «فَعَسَى رَبِّي أَن يُؤْتِيَنِ خَيْراً مِّن جَنَّتِكَ وَيُرْسِلَ عَلَيْهَا حُسْبَاناً مِّنَ السَّمَاءِ فَتُصْبِحَ صَعِيداً زَلَقاً» (٤٠) «أَوْ يُصْبِحَ مَاؤُهَا غَوْراً فَلَن تَسْتَطِيعَ لَهُ طَلَباً» (٤١) «وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَى مَا أَنفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَداً» (٤٢) «وَلَمْ تَكُن لَّهُ فِئَةٌ يَنصُرُونَهُ مِن دُونِ اللَّهِ وَمَا كَانَ مُنتَصِراً» (٤٣) «هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَاباً وَخَيْرٌ عُقْباً» (٤٤) «وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيماً تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِراً» (٤٥) «الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَاباً وَخَيْرٌ أَمَلاً» (٤٦) «وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَداً» (٤٧) «وَعُرِضُوا عَلَى رَبِّكَ صَفّاً لَّقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ

بَلْ زَعَمْتُمْ أن لّن نّجْعَلَ لَكُمْ مّوْعِداً» (٤٨) «وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ ممّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَوَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لاَ يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلاَ كَبِيرَةً إلاّ أحْصَاهَا وَوَجَدُواْ مَا عَمِلُواْ حَاضِراً وَلاَ يَظْلِمُ رَبّكَ أَحداً» (٤٩) «وَإِذَا قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُواْ لآدَمَ فَسَجَدُوَاْ إِلاّ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبّهِ أَفَتَتّخِذُونَهُ وَذُرّيّتَهُ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوّ بِئْسَ لِلظّالِمِينَ بَدَلاً» (٥٠) «مّآ أَشْهَدتّهُمْ خَلْقَ السّمَاوَاتِ وَالأرْضِ وَلاَ خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ وَمَا كُنتُ مُتّخِذَ الْمُضِلّينَ عَضُداً» (٥١) «وَيَوْمَ يَقُولُ نَادُواْ شُرَكَائِيَ الّذِينَ زَعَمْتُمْ فَدَعَوْهُمْ فَلَمْ يَسْتَجِيبُواْ لَهُمْ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُم مّوْبِقاً» (٥٢)، أو فى القسم الثانى من السورة ٥٥ «الرحمن»، وفى هذا القسم الثانى من السورة ٥٥، سورة «الرحمن» يتشكل التكرار فى صورة الترديد : «فَيَوْمَئِذٍ لاّ يُسْأَلُ عَن ذَنبِهِ إِنسٌ وَلاَ جَآنّ» (٣٩) «فَبِأَيّ آلآءِ رَبّكُمَا تُكَذّبَانِ» (٤٠) «يُعْرَفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنّوَاصِي وَالأقْدَامِ» (٤١) «فَبِأَيّ آلآءِ رَبّكُمَا تُكَذّبَانِ» (٤٢) «هَـَذِهِ جَهَنّمُ الّتِي يُكَذّبُ بِهَا الْمُجْرِمُونَ» (٤٣) «يَطُوفُونَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ حَمِيمٍ آنٍ» (٤٤) «فَبِأَيّ آلآءِ رَبّكُمَا تُكَذّبَانِ» (٤٥) «وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبّهِ جَنّتَانِ» (٤٦) «فَبِأَيّ آلآءِ رَبّكُمَا تُكَذّبَانِ» (٤٧) «ذَوَاتَآ أَفْنَانٍ» (٤٨) «فَبِأَيّ آلآءِ رَبّكُمَا تُكَذّبَانِ» (٤٩) « فِيهِمَا عَيْنَانِ تَجْرِيَانِ» (٥٠) «فَبِأَيّ آلآءِ رَبّكُمَا تُكَذّبَانِ» (٥١) «فِيهِمَا مِن كُلّ

فاكِهَةٍ زَوْجَانِ» (٥٢) «فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٥٣) «مُتَّكِئِينَ عَلَى فُرُشٍ بَطَائِنُهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ وَجَنَى الْجَنَّتَيْنِ دَانٍ» (٥٤) «فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٥٥) «فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ» (٥٦) «فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٥٧) «كَأَنَّهُنَّ الْيَاقُوتُ وَالْمَرْجَانُ» (٥٨) «فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٥٩) «هَلْ جَزَاءُ الإِحْسَانِ إِلاَّ الإِحْسَانُ» (٦٠) «فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٦١) «وَمِن دُونِهِمَا جَنَّتَانِ» (٦٢) «فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٦٣) «مُدْهَامَّتَانِ» (٦٤) «فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٦٥) «فِيهِمَا عَيْنَانِ نَضَّاخَتَانِ» (٦٦) «فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٦٧) «فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ» (٦٨) «فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٦٩) «فِيهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ» (٧٠) « فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٧١) «حُورٌ مَقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ» (٧٢) «فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٧٣) «لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ» (٧٤) «فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٧٥) «مُتَّكِئِينَ عَلَى رَفْرَفٍ خُضْرٍ وَعَبْقَرِيٍّ حِسَانٍ» (٧٦) «فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (٧٧) «تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالإِكْرَامِ » (٧٨)، وهذه حالة أبعد ما تكون عن كونها حالة منفردة، ومن ناحية أخرى، «فإنه لما كان القرآن قد نزل مجزءًا، أو كما يقول الحديث منجمًا، فإنه يفترض بصفة عامة أن المنهج قد أسهم -مع عملية جمع الأجزاء المتفرقة التي تمت بالتنقيح-

فى اجتذاب تكرار التعبيرات المتماثلة فى الآيات المجاورة أو المتناثرة، ومن ثم تعود بعض الجمل سواء فى السورة نفسها أو على امتداد صفحات القرآن، وأنها لازمة ملحة». وقرن جاك بيرك فى التكرار آيات سورة الكهف بآيات سورة الرحمن. لكن النصين متباعدان، حسب البيومي، فى الطريقة التعبيرية. إذ أن آيات سورة الكهف -من الآية ٨ إلى الآية ٥٢ - المبتدأة بقول :«أم حسبت أن أصحاب الكهف والرقيم كانوا من آياتنا عجبًا»، والمنتهية إلى قوله :« ولبثوا فى كهفهم ثلاثمائة سنين وازدادوا تسعًا». هذه الآيات -من الآية ٨ إلى الآية ٥٢ - ليس بها تكرار. أما النصف الثانى من سورة الرحمن فغير ذلك. لأن تكرار «فبأى آلاء ربكما تكذبان» يكاد يعقب كل آية. لماذا نص جاك بيرك على النصف الثانى وجعله موضع التكرار مع أن النصف الأول مماثل للنصف الثانى تمامًا؟ .

إنّ السر، حسب محمد رجب البيومي، هو أن الله قد عدد نعماءه من ابتداء السورة فكان يعقب كل نعمة بسؤال الإنس والجن عنها، وهى واضحة المشاهد، ساطعة البلاغ فلا يستطيعان غير التصديق، وبهذه الأسئلة الملحة أخذ عليهما مناقد الخلاف وألزمهما بالتسليم، كما أن هناك وجهًا للتعقيب على النقم فى مثل قول الله: «يرسل عليكما شواظ من نار ونحاس فلا تنتصران» ليردوا على من يقول : أين الآلاء فى الشواظ والنحاس، بأن الإرهاب زجر للإنسان عن المعصية،

ودفع له عنهما، فيفر منها إلى الطاعة، وبينوا بلاغة التكرار بما لا مزيد عليه. وقرأ چاك بيرك أقوال المفسرين فى انتقال من معنى إلى سواه، ووقف عند ما قاله محمد عبده فى تفسير «المنار» بصدد ذلك مرات مختلفة. منها ما نصّ عليه فى سورة البقرة عند قوله تعالي: يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا الله إن كنتم إياه تعبدون». قال: «إن الآية متصلة بما قبلها ومتممة لها، وقال بعض المفسرين إن ما تقدم من أول السورة إلى ما قبل هذه الآية، كله عن القرآن والرسالة وأحوال المنكرين للداعي، وما جاء فيها من الأحكام فإنما جاء بطريق العرض والاستطراد، وهذه الآية ابتداء قسم جديد للكلام، وهو سرد الأحكام إذ يذكر بعدها أحكام محرمات الطعام وأحكام الصوم والحج والقصاص والوصية والنكاح والطلاق والرجعة والعدة، وينتهى هذا القسم بما قبل قول الله «ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت»، فلا غرو أن بين كل قسم وآخر فى القرآن من التناسب مثل ما بين كل آية وأخرى فى القسم الواحد «كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير» .

وقال محمد عبده فى موضع آخر: «إن القرآن لم يأت على طريقة المنشئين والمؤلفين الذين يخصون كل طائفة من الكلام بموضوع معين، ويسمونها فصلاً أو بابا، ولكن للقرآن أغراضًا يبرزها بصور مختلفة، فكلما لاحت المناسبة لذكر شيء منها أو الاحتجاج عليه أو الدفاع عنه جاء به، يجذب

إليه الأذهان، ويسارق به خطرات القلب، مع مراعاة التناسق، وحفظ الأسلوب البليغ». وقد عقب عبد الوهاب حمودة على هذا النص بقوله : «فذكر الآية بعد الأخرى إما أن يكون ظاهر الارتباط لتعلق الكلم بعضه ببعض، وعدم تمامه بالأولي، وإما ألا يظهر الارتباط لأول وهلة بل يظهر أن كل جملة مستقلة عن الأخري، وأنها خلاف النوع المبدوء به، على حين أن هناك روابط خفية، وعلاقات عجيبة، ومناسبات عميقة تساير النفوس فى تموجاتها، والقلوب فى تقلبها، والخواطر فى تسلسلها ولتكون أقوى فى التأثير وأسرع فى الإقناع، وأدعى إلى الخضوع». وتحدث جاك بيرك عن سورة البقرة فذكر أنها :

بدئت بتعريف المؤمنين من ٢ إلى ٤ : «ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فيه هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (٢) «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» (٣) «والَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ من قَبْلِكَ وَبِالآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ» (٤). وقد أشار البيومى فى هذا الموضع بالذات إلى أن التماسك واضح جداً فيما رآه جاك بيرك انقطاعاً، فتعريف المؤمنين من ٢ إلى ٤ يقتضى الحديث عن خصومهم لأن الضد يتميز بذكر الضد. وهذا ما كان فى الآيات من ٦ إلى ١٩ .

ثم بجملة ضد المخالفين الذين تمت تعرية نوازعهم من الآية ٦ إلى الآية ١٦ : «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ

أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون» (٦) «ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم» (٧) «ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين» (٨) «يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون» (٩) «في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون» (١٠) «وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون» (١١) «ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون» (١٢) «وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء ألا إنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون» (١٣) «وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزئون» (١٤) «الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون» (١٥) «أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين» (١٦).

ثم بصور مجازية عن الطبيعة من ١٧ إلى ٢٠ : «مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون» (١٧) «صم بكم عمي فهم لا يرجعون» (١٨) «أو كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت والله محيط بالكافرين» (١٩) «يكاد البرق يخطف

أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَّشَوْاْ فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُواْ وَلَوْ شَاءَ اللّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (٢٠). أما قول جاك بيرك إنّ هذه الآيات ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠ هى صور مجازية عن الطبيعة فيوهم، بحسب محمد رجب البيومي، أن هذه الصور بعيدة من السياق مع أنها تبتديء بقول الله «... مثلهم كمثل الذى استوقد ناراً»، أى مثل المنافقين كمثل من استوقد.

ثم بأوامر للمؤمنين من ٢١ إلى ٢٥ : «يَا أَيهَا النَّاسُ اعْبُدُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (٢١) «الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشاً وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَّكُمْ فَلاَ تَجْعَلُواْ لِلّهِ أَندَاداً وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (٢٢) «وَإِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُواْ شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (٢٣) «فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ وَلَن تَفْعَلُواْ فَاتَّقُواْ النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ» (٢٤) «وَبَشِّرِ الَّذِين آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُواْ مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رِّزْقاً قَالُواْ هَـذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِن قَبْلُ وَأُتُواْ بِهِ مُتَشَابِهاً وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (٢٥). ترشد الآيات من ٢١ إلى ٢٥ المؤمنين الذى جرى عنهم القول فى مبتديء السورة، ولا يزال حديثهم

متصلاً. فأين الفصل إذن ؟

ثم فقرة تتضمن مرجعية ذاتية فى الاية ٢٦ : «إِنَّ اللّهَ لاَ يَسْتَحْى أَن يَضْرِبَ مَثَلاً مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الّذِينَ آمَنُواْ فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الحْقّ من رّبّهِمْ وَأَمّا الّذِينَ كَفَرُواْ فَيَقُولُونَ مَاذَآ أَرَادَ اللّهُ بِهَـٰذَا مَثَلاً يُضِلّ بِهِ كَثِيراً وَيَهْدِى بِهِ كَثِيراً وَمَا يُضِلّ بِهِ إِلاّ الْفَاسِقِينَ» (٢٦).

ثم بالوعيد الأخروى فى الآية ٢٧ : «الّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ اللّه مِن بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَآ أَمَرَ اللّهُ بِهِ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِى الأرْضِ أُولَـٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ» (٢٧). والوعيد الأخروى الذى تلى هذه الآيات شىء طبيعى يلفت السامع إلى ضرورة التمسك بما جاء به الإسلام.

ثم بمشاهد من سفر التكوين ٢٩ وما بعدها : «هُوَ الّذِى خَلَقَ لَكُمْ مّا فِى الأرْضِ جَمِيعاً ثُمّ اسْتَوَىَ إِلى السّمَآءِ فَسَوّاهُنّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلّ شَىْءٍ عَلِيمٌ» (٢٩) «وَإِذْ قَالَ رَبّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنّى جَاعِلٌ فِى الأرْضِ خَلِيفَةً قَالُوَاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدّسُ لَكَ قَالَ إِنّيَ أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ» (٣٠) «وَعَلّمَ آدَمَ الأسْمَآءَ كُلّهَا ثُمّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِى بِأَسْمَآءِ هَـٰؤُلآءِ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (٣١) «قَالُواْ سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَآ إِلاّ مَا عَلّمْتَنَآ إِنّكَ

أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ» (٣٢) «قَالَ يَاآدَمُ أَنبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ» (٣٣) «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُواْ لآدَمَ فَسَجَدُواْ إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ» (٣٤) «وَقُلْنَا يَاآدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلاَ مِنْهَا رَغَداً حَيْثُ شِئْتُمَا وَلاَ تَقْرَبَا هَـذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الْظَّالِمِينَ» (٣٥).

واقع الأمر أن تكرار الأنباء والقصص يصدر عن نزول النص نجوما فى ثلاث وعشرين سنة، بفرض بعد فرض، تيسيرا منه على العباد؛ وتدريجا لهم إلى كمال دينه، ووعظ بعد وعظ : تنبيها لهم من سنة الغفلة، وشحذا لقلوبهم بمتجدد الموعظة، وناسخ بعد منسوخ : استعبادا لهم واختبارا لبصائرهم، تقول الآية «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْلاَ نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً» (سورة الفرقان، الآية ٣٢). وتقول الآية : «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُواْ لَوْلاَ نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً» اختلف فى قائل ذلك على قولين:

١ - أنهم كفار قريش؛ قاله ابن عباس.

٢ - حين رأى اليهود نزول القرآن مفرقا قالوا: هلا أنزل عليه جملة واحدة كما أنزلت التوراة على موسى والإنجيل على عيسى والزبور على داود.

فنزلت الآية : «كَذَلِكَ» أى فعلنا «لنثبت به فؤادك» نقوى به قلبك فتعيه وتحمله؛ لأن الكتب المتقدمة أنزلت على أنبياء يكتبون ويقرؤون، والقرآن أنزل على نبى أمي؛ ولأن من القرآن الناسخ والمنسوخ، ومنه ما هو جواب لمن سأل عن أمور، ففرقناه ليكون أوعى للنبى (ص) ، وأيسر على العامل به؛ فكان كلما نزل وحى جديد زاده قوة قلب. وقال القرطبى إن قيل هلا أنزل القرآن جُمْلَةً وَاحِدَةً وحفظه إذا كان ذلك فى قدرته؟ فى قدرة الله أن يعلمه الكتاب والقرآن فى لحظة واحدة، ولكنه لم يفعل ولا معترض عليه فى حكمه. وقد قيل إن قوله «كَذَلِكَ» من كلام المشركين، أى لولا نزل عليه القرآن جُمْلَةً وَاحِدَةً كذلك، أى كالتوراة والإنجيل، فيتم الوقف على «كَذَلِكَ» ثم يبتدئ «لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ». ويجوز أن يكون الوقف على قوله: «جُمْلَةً وَاحِدَةً» ثم يبتدئ «كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ» على معنى أنزلناه عليك كذلك متفرقا لنثبت به فؤادك. وتدل الآية : «إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ» (سورة القدر، الآية ١)، على نزول القرآن جُمْلَةً وَاحِدَةً من عند الله فى اللوح المحفوظ إلى السفرة الكرام الكاتبين فى السماء. فنجمه السفرة الكرام على جبريل عشرين ليلة، ونجمه جبريل على محمد عشرين سنة. قال: فهو قوله «فَلاَ أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ» (سورة الواقعة، الآية ٧٥)، يعنى نجوم القرآن «وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُونَ

عَظِيمٌ» (٧٦) «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ» (سورة الواقعة، الآيتان ٧٦ ٧٧). فلما لم ينزل على النبي جُمْلَةً وَاحِدَةً، «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلاَ نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً» (سورة الفرقان، الآية ٣٢)، بمعنى «ورسلناه ترسيلا» أو شيئا بعد شيء. والآية :«وَلاَ يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلاَّ جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيراً» (سورة الفرقان، الآية ٣٣).

ولو نزل القرآن جُمْلَةً وَاحِدَةً ثم سألوا لم يكن عنده ما يجيب به، ولكن يمسكون عليه فإذا سألوه أجاب. وكان ذلك من العلامات الدالة على النبوة، لأنهم لا يسألون عن شيء إلا أجيبوا عنه، وهذا لا يكون إلا من نبي. فكان ذلك تثبيتا لفؤاده وأفئدتهم. ودليل ذلك في الآية «وَلاَ يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلاَّ جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيراً» (سورة الفرقان، الآية ٣٣). ولو نزل جملة بما فيه من الفرائض لثقل عليهم. والصلاح في إنزاله متفرقا، لأنهم ينبهون به مرة بعد مرة، ولو نزل جملة واحدة لزال معنى التنبيه. وفيه ناسخ ومنسوخ. فكانوا يتعبدون بالشيء إلى وقت بعينه. فمحال أن ينزل جملة واحدة: افعلوا كذا ولا تفعلوا. والأولى أن يكون التمام «جُمْلَةً وَاحِدَةً» لأنه إذا وقف على «كَذَلِكَ» صار المعنى كالتوراة والإنجيل والزبور ولم يتقدم لها ذكر. «وَأَحْسَنَ تَفْسِيراً» أيّ تفصيلا. والمعني أنه أحسن من مثلهم تفصيلا، فحذف لعلم السامع. «وَلاَ يَأْتُونَكَ

بمَثَلٍ» كقولهم فى صفة عيسى إنه خلق من غير أب إلا جئناك بالحق، أيّ بما فيه نقض حجتهم كآدم إذ خلق من غير أب وأم. والخطاب للنبي، والمراد بالتثبيت هو والمؤمنون. وكان النبى يتخول أصحابه بالموعظة مخافة السآمة عليهم، أى يتعهدهم بها عند الغفلة ودثور القلوب. ولو أتاهم القرآن نجما واحدا لسبَقَ حدوث الأسباب، ولثقلت جملة الفرائض على المسلمين، ولبطل معنى التنبيه، وفسد معنى النسخ، لأنّ المنسوخ يعمل به مدة ثم يعمل بناسخه بعده (١٧٩). وكان النبى «يبعث إلى القبائل المتفرقة بالسور المختلفة، فلو لم تكن الأنباء والقصص مثناة ومكررة لوقعت قصة موسى إلى قوم، وقصة عيسى إلى قوم، وقصة نوح إلى قوم، وقصة لوط إلى قوم. فأراد الله بلطفه ورحمته أن يشهر هذه القصص فى أطراف الأرض ويلقيها فى كل سمع، ويثبتها فى كل قلب، ويزيد الحاضرين فى الإفهام والتحذير.» (١٨٠)

وأما تكرار الكلام من جنس واحد وبعضه يجزيء عن بعض، كتكراره فى «قل يا أيها الكافرون» وفى سورة الرحمن بقوله : «فبأى آلاء ربكما تكذبان»، فقد نزل القرآن بلسان القوم، وعلى مذاهبهم، ومن مذاهبهم : إرادة التوكيد والإفهام، كما أن من مذاهبهم الاختصار : إرادة التخفيف والإيجاز، لأن افتتان المتكلم والخطيب فى الفنون، وخروجه عن شيء إلى شيء–أحسن من اقتصاره فى المقام على فن

واحد.» (١٨١) بعبارة أخرى، «قد ينزل الشيء مرتين تعظيما لشأنه، وتذكيرا به عند حدوث سببه خوف نسيانه؛ وهذا كما قيل فى الفاتحة نزلت مرتين : مرة بمكة، وأخرى بالمدينة؛ وكما ثبت فى الصحيحين عن أبى عثمان النهدى عن ابن مسعود : أن رجلا أصاب من امرأة قُبلة، فأتى النبى (ص)، فأخبره؛ فأنزل الله تعالى : «وأقم الصلاة طرفى النهار وزلفا من الليل إن الحسنات يذهبن السيئات»، فقال الرجل : إلى هذا؟ فقال : بل لجميع أمتي. فهذا كان فى المدينة؛ والرجل قد ذكر الترمذى أو غيره أنه أبو اليسر. وسورة هود مكية بالاتفاق؛ ولهذا أشكل على بعضهم هذا الحديث مع ما ذكرنا، ولا إشكال، لأنها نزلت مرة بعد مرة (١٨٢).

٢- ٣٠- ازدواج الكلام :

ما العلاقة بين تلك البُنى المزدوجة وما سمى باسم التخفيف والإيجاز فى القرآن؟ استند جاك بيرك فى موضع آخر من تحليله إلى ما سماه ياكوبسون باسم «البُنى المزدوجة» (١٨٣)، وهو ما سبق أن سماه الزجّاج باسم «ازدواج الكلام» (١٨٤). ودرس ياكوبسون، تحت اسم البُنى المزدوجة، بعض الحالات الخاصة للعلاقة العامة بين الشفرة والرسالة. من ضمن هذه الحالات حالة الدوران وحالة «التداخل»(١٨٥):

أولا : الخطابات المروية أو الرسائل المضمونة داخل رسالة واحدة (ر– ر). و المثال العام على ذلك هو الأساليب غير المباشرة.

ثانيا : أسماء الأعلام. يدل الإسم على كل شخص يحمل هذا الإسم، والصبغة الدائرية للشفرة هنا واضحة للعيان (ش– ش) : على يدل على شخص يسمى عليا.

ثالثا : حالة التسمية الذاتية (١٨٦). محمد إسم، فالكلمة تستعمل هنا مثل مسماها أى ما تعينه. إذن فالرسالة تتشابك مع الشفرة (ر– ش). وهذه البنية مهمة لأنها تشمل الشروح الموضحة، أى الكلام الموارب التعريضى والمترادفات والترجمة من لغة إلى أخرى.

رابعا : تشكل أدوات الوصل(١٨٧) أهم بنية مزدوجة وأقرب مثال لتوضيح معنى الواصلة هو الضمير المنفصل – أنا، أنت– الرمز القَرينى (١٨٨)، الذى تجتمع فيه كل من الرابطة العُرفية والرابطة الوجودية. مرة يشاكل اللفظ باللفظ، في القرآن، ومرة المعنى بالمعني، ومرة باللفظ دون المعني، ومرة بالمعنى دون اللفظ. وقال محمد رجب البيومى إن جاك بيرك يأتى بالآية، ويحذف منها كلمة، ثم يقول إن الكلام تم بدونها، وهكذا فهم معنى الإيجاز على أنه اكتناز الألفاظ فى أقصر حدودها.

١- وأخذ جاك بيرك آيتين من آيات سورة النحل الأولى هي الآية (١٠١): «وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ». ثم الآية «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ» (سورة النحل، الآية ١٠٢). وأشار القرطبي في تفسيره للآية : «وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل»، إلى أنّ المعنى هو «بدلنا شريعة متقدمة بشريعة مستأنفة. مجاهد: أي رفعنا آية وجعلنا موضعها غيرها. وقال الجمهور: نسخنا آية بآية أشد منها عليهم. والنسخ والتبديل رفع الشيء مع وضع غيره مكانه. «قالوا» يريد كفار قريش «إنما أنت مفتر» أي كاذب مختلق، وذلك لما رأوا من تبديل الحكم. فقال الله: «بل أكثرهم لا يعلمون» لا يعلمون أن الله شرع الأحكام وتبديل البعض بالبعض. وقوله: «قل نزله روح القدس» يعني جبريل، نزل بالقرآن كله ناسخه ومنسوخه. وروي بإسناد صحيح عن عامر الشعبي قال: وكل إسرافيل بمحمد (ص) ثلاث سنين، فكان يأتيه بالكلمة والكلمة، ثم نزل عليه جبريل بالقرآن. وفي صحيح مسلم أيضا أنه نزل عليه بسورة «الحمد» ملك لم ينزل إلى الأرض قط. كما تقدم في الفاتحة بيانه. «من ربك بالحق» أي من كلام ربك. «ليثبت الذين آمنوا» أي بما فيه من الحجج والآيات. «وهدى» أيّ وهو هدى

«وبشرى للمسلمين». فإذا رمزنا لسياق العرض الأساسى بالحرف (أ) وللجمل الاعتراضية بحرف (ب) فيكون الترتيب كالآتي:

أ- «وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ» (١٠١)

ب- «وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ» (١٠١)

أ- «قَالُوا إِنَّمَا أَنتَ مُفْتَرٍ» (١٠١)

ب- «بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ» (١٠١)

أ- «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ»(١٠٢)

فهذه البنية تتكون من أب أب أ. فالعرض الأول يتتابع أ، أ، أ، على أساس جملة ظرفية ثم الجملة الأصلية، ثم فعل الأمر المترتب عليها، أما ب، ب، فيقطعان هذا السياق فى موضعين». ومعناه أن الأصل فى منطقة أن تأتى الآية هكذا أ، أ، أ، وإذا بدلنا آية مكان آية، قالوا إنما أنت مفتر، قل نزله روح القدس. أما قوله : «ب، ب»، «والله أعلم بما ينزل» وقوله «بل أكثرهم لا يعلمون»، فالجملتان اعتراضيتان. وقال محمد رجب البيومى إنه حين جاء الرسول بشريعته وجد أعداء المسلمين اختلافًا فى بعض الأحكام بينها وبين شريعتى موسى وعيسى، فتحدثوا عن ذلك مدعين أن القرآن لو كان من عند الله لطابق كل ما جاء فى الشريعتين السابقتين من

أحكام، فقال الله ردا عليهم، «وإذا بدلنا آية مكان آية، والله هو المبدل ويعلم ما أنزل من قبل وما أنزل من بعد، تعجبوا، وقالوا إنما أنت مفتر، ومدع لما تتلو من القرآن»، وأكثر هؤلاء القائلين لا يعلمون شيئًا عن حقيقة ما يدعون بل يتبعون أقوال المضللين دون علم، وعليهم أن يعتقدوا أن القرآن ليس افتراء أتى به الرسول، وإنما أنزله روح القدس على نبيه الكريم. وقال محمد رجب البيومى : أتساءل أكانت الآيتان الكريمتان تؤديان مدلولهما الواضح إذا جاءتا على النحو الذى كان يفترضه چاك بيرك ؟

٢- ولم يكتف چاك بيرك بالمثال الأول من سورة النحل، بل عمد إلى مثال آخر من سورة «هود» :

١- ركب نوح السفينة، كما ورد في الآية ٤١ : «وَقَالَ ارْكَبُواْ فِيهَا بِسْمِ اللّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا إِنَّ رَبِّي لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ» (٤١)

٢- مضت به الفلك فى مَوْجٍ متعاظم، كما ورد في الآية ٤٢ :«وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ يَبُنَيَّ ارْكَبَ مَعَنَا وَلاَ تَكُن مَّعَ الْكَافِرِينَ» (٤٢)

٣- نادى النبى ابنه الذى بقى على البر، كما ورد في الآية ٤٢ : «وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ

وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ يَبُنَيَّ ارْكَبَ مَّعَنَا وَلاَ تَكُن مع الْكَافِرِينَ» (٤٢)

٤-حالت الأمواج بينهما، كما ورد في الآية ٤٣ : «قَالَ سَآوِيَ إِلى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لاَ عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلاَّ مَن رَّحِمَ وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ» (٤٣).

٥- هبط نوح إلى الأرض، كما ورد في الآية ٤٤ : «وَقِيلَ يَأَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَسَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْداً لِّلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ» (٤٤).

٦- تشفع نوح لدى الله من أجل ولده، كما ورد في الآيات ٤٥، ٤٦، ٤٧ : «وَنَادَى نُوحٌ رَّبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقِّ وَأَنتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ» (٤٥)؛ «قَالَ يَنُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلاَ تَسْأَلْنِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّيَ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ» (٤٦)؛ «قَالَ رَبِّ إِنِّيَ أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَإِلاَّ تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُن مِّنَ الْخَاسِرِينَ» (٤٧).

٧- غادر السفينة، كما ورد في الآية ٤٨ : «قِيلَ يَنُوحُ اهْبِطْ بِسَلاَمٍ مِّنَّا وَبَرَكَاتٍ عَلَيْكَ وَعَلَى أُمَمٍ مِّمَّن مَّعَكَ وَأُمَمٌ سَنُمَتِّعُهُمْ ثُمَّ يَمَسُّهُمْ مِّنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ» (٤٨).

وأشار القرطبي في تفسيره للآية : «وَقَالَ ارْكَبُواْ فِيهَا» (٤١) إنه أمر بالركوب. ويحتمل أن يكون من الله. ويحتمل أن

يكون من نوح لقومه. والركوب العلو على ظهر الشيء. ويقال: ركبه الدين. وفي الكلام حذف، أي اركبوا الماء في السفينة. وقيل: المعنى اركبوها. و«في» للتأكيد كما في الآية : «وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَىٰ سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنْبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ يَاأَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِن كُنتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ» (سورة يوسف: الآية ٤٣)، وفائدة «في» أنهم أمروا أن يكونوا في جوفها لا على ظهرها. قال عكرمة: ركب نوح عليه السلام في الفلك لعشر خلون من رجب، واستوت على الجودي لعشر خلون من المحرم؛ فذلك ستة أشهر؛ وقال قتادة وزاد؛ وهو يوم عاشوراء؛ فقال لمن كان معه: من كان صائما فليتم صومه، ومن لم يكن صائما فليصمه. وذكر الطبري في هذا حديثا عن النبي (ص) «أن نوحا ركب في السفينة أول يوم من رجب، وصام الشهر أجمع، وجرت بهم السفينة إلى يوم عاشوراء، ففيه أرست على الجودي، فصامه نوح ومن معه». وذكر الطبري عن ابن إسحاق ما يقتضي أنه أقام على الماء نحو السنة ، ومرت بالبيت فطافت به سبعا، وقد رفعه الله عن الغرق فلم ينله غرق، ثم مضت إلى اليمن ورجعت إلى الجودي فاستوت عليه.

الآية : «بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا» (٤١) قراءة أهل الحرمين وأهل البصرة بضم الميم فيهما إلا من شذ، على

معنى بسم الله إجراؤها وإرساؤها؛ فمجراها ومرساها في موضع رفع بالابتداء؛ ويجوز أن تكون في موضع نصب، ويكون التقدير: بسم الله وقت إجرائها ثم حذف وقت، وأقيم «مجراها» مقامه. وقرأ الأعمش وحمزة والكسائي: «بسم الله مَجريها» بفتح الميم و«مُرساها» بضم الميم. وروى يحيى بن عيسى عن الأعمش عن يحيى بن وثاب «بسم الله مَجراها ومَرساها» بفتح الميم فيهما؛ على المصدر من جرت تجري جريا ومجرى، ورست رسوا ومرسى إذا ثبتت. وقرأ مجاهد وسليمان بن جندب وعاصم الجحدري وأبو رجاء العطاردي: «بسم الله مُجريها ومُرسيها» نعت لله عز وجل في موضع جر. ويجوز أن يكون في موضع رفع على إضمار مبتدأ؛ أي هو مجريها ومرسيها. ويجوز النصب على الحال. وقال الضحاك. كان نوح عليه السلام إذا قال بسم الله مجراها جرت، وإذا قال بسم الله مرساها رست. وروى مروان بن سالم عن طلحة بن عبدالله بن كريز عن الحسين بن علي عن النبي (ص) قال: «أمان لأمتي من الغرق إذا ركبوا في الفلك بسم الله الرحمن الرحيم «وَمَا قَدَرُواْ اللّهَ حَقَّ قَدْرِه وَالأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِه سُبْحَانَهُ وَتَعالى عَمَّا يُشْرِكُونَ» (سورة الزمر: الآية ٦٧)، «بسم الله مجراها ومرساها إن ربي لغفور رحيم». وفي هذه الآية دليل، على ذكر البسملة عند ابتداء كل فعل.

الآية : «إِنَّ رَبِّي لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ» (٤١)، أي لأهل السفينة. وروي عن ابن عباس قال: «لما كثرت الأرواث والأقذار أوحى الله إلى نوح اغمز ذنب الفيل، فوقع منه خنزير وخنزيرة فأقبلا على الروث؛ فقال نوح: لو غمزت ذنب هذا الخنزير! ففعل، فخرج منه فأر وفأرة فلما وقعا أقبلا على السفينة وحبالها تقرضها، وتقرض الأمتعة والأزواد حتى خافوا على حبال السفينة؛ فأوحى الله إلى نوح أن امسح جبهة الأسد فمسحها، فخرج منها سنوران فأكلا الفئرة. ولما حمل الأسد في السفينة قال: يا رب من أين أطعمه؟ قال: سوف أشغله؛ فأخذته الحمى؛ فهو الدهر محموم. قال ابن عباس: «وأول ما حمل نوح من البهائم في الفلك حمل الإوزة، وآخر ما حمل حمل الحمار». قال: وتعلق إبليس بذنبه، ويداه قد دخلتا في السفينة، ورجلاه خارجة بعد فجعل الحمار يضطرب ولا يستطيع أن يدخل، فصاح به نوح: ادخل ويلك فجعل يضطرب؛ فقال: ادخل ويلك وإن كان معك الشيطان، كلمة زلت على لسانه، فدخل ووثب الشيطان فدخل. ثم إن نوحا رآه يغني في السفينة، فقال له: يا لعين ما أدخلك بيتي؟ قال: أنت أذنت لي؛ فذكر له؛ فقال له: قم فأخرج. قال: ما لك بد في أن تحملني معك، فكان فيما يزعمون في ظهر الفلك. وكان مع نوح عليه السلام خرزتان مضيئتان، واحدة مكان الشمس، والأخرى مكان القمر. ابن عباس: «إحداهما بيضاء كبياض

النهار، والأخرى سوداء كسواد الليل». فكان يعرف بهما مواقيت الصلاة: فإذا أمسوا غلب سواد هذه بياض هذه، وإذا أصبحوا غلب بياض هذه سواد هذه؛ على قدر الساعات.

وأشار جاك بيرك إلى التناقض بين تسلسل البيان وتتابع الأحداث مرتين على الأقل، لأن نوحًا نادى إبنه حين كانت السفينة محاطة بالأمواج، وتشفع له بعد أن فقده ويبقى المفسرون حيارى بصفة خاصة إزاء الجمل الاعتراضية التى تمثلها الآيات ٤٥، ٤٦، ٤٧، بينما يتحدث الاستشراق، عامة، لا استشراق جاك بيرك، حصرا، عن «دس النص». ورأى جاك بيرك أن السياق قد تناقض فى موضعين، موضع مناداة نوح لابنه، وموضع الشفاعة له بعد أن فقده. والقارىء المحايد لا يرى أى تناقض، فنداء نوح ابنه لا يتحتم أن يكون بعد أن سارت السفينة فى موج كالجبال بدليل أن الإبن قد سمع النداء عن قرب، وعارض أباه فقال سآوى إلى جبل يعصمنى من الماء، والذى ينادى ابنه فيسمعه ويرد عليه لا يمكن أن يكون بعيداً، والقصة الأدبية تعرض الحادث فى سياق يفهم من الجو العام دون تحكك باحتمال غير موجود، فالقارئ يفهم الجو العام من القصة، التى تسير أحداثها وفق التأثير النفسي.

وأما الاعتراض الثانى :«وقد ادعى جاك بيرك أن المفسرين حاروا فى تعليله وهو شيء لم يقع قط». فلأن نوحًا

تشفع فى ابنه بعد وفاته لا كى يعود إلى الحياة، بل ليرحمه الله ويغفر له ما سبق من كفره حين يلقى جزاءه يوم الحساب. وهذا المعنى من البداهة بحيث لا يحار فيه مستشرق يعلم أن نوحًا رسول الله وقد أنذر قومه بعذاب من يشرك بربه يوم الحساب، وقال لهم فى مفتتح الحديث عن القصة « ... إنى لكم نذير مبين. ألا تعبدوا إلا الله إنى أخاف عليكم عذاب يوم إليم»، هود آية ٥٢ . فالشفاعة للإبن فى الآخرة، لا فى الدنيا، وكيف تكون فى الحياة، وقد فارق الحياة. وقد أورد محمد رجب البيومى بعد اللجاجة الخاصة بمناداة نوح ابنه قول محمد عبده بصدد الحديث عن القصة القرآنية : «جاءت هذه الآيات على أسلوب القرآن الخاص الذى لن يسبق إليه، ولم يلحق فيه، فهو فى هذه القصص، لم يلتزم ترتيب المؤرخين، ولا طريقة الكتاب فى تنسيق الكلام وترتيبه على حسب الوقائع فى القصة الواحدة، وإنما ينسق الكلام فيه بأسلوب يأخذ بمجاميع القلوب، ويحرك الفكر إلى النظر تحريكًا، ويهز النفس للاعتبار هزًا». وما أورده محمد رجب البيومى من قول محمد عبده بصدد الحديث عن القصة القرآنية إنها لم تلتزم الترتيب التاريخي، انما التزمت الترتيب النفسي، انما هو قول يتوافق مع ملاحظة جاك بيرك، حيث أشار الأخير إلى التناقض بين الترتيب البياني للقصة، من جهة، وبين ترتيب وقائع القصة، من جهة أخرى.

٣- ومثال ثالث اضطر محمد رجب البيومى إلى تسجيله وهو ما جاء فى قوله «وها هو ذا مثال معقد مستخرج من السورة الثالثة آل عمران : «إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَنْ يَكْفِيكُمْ أَن يُمِدَّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلاَثَةِ آلاَفٍ مِّنَ الْمَلاَئِكَةِ مُنزَلِينَ» (١٢٤)؛ «بَلَى إِن تَصْبِرُواْ وَتَتَّقُواْ وَيَأْتُوكُمْ مِّن فَوْرِهِمْ هَذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلاَفٍ مِّنَ الْمَلاَئِكَةِ مُسَوِّمِينَ» (١٢٥)؛ «وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلاَّ بُشْرَى لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُمْ بِهِ وَمَا النَّصْرُ إِلاَّ مِنْ عِندِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ» (١٢٦)؛ «لِيَقْطَعَ طَرَفاً مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ أَوْ يَكْبِتَهُمْ فَيَنقَلِبُواْ خَائِبِينَ» (١٢٧)؛ «لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ» (١٢٨). وأشار بن كثير في تفسيره للآيات إلى اختلاف المفسرين في هذا الوعد. هل كان يوم بدر أو يوم أحد على قولين :

١- إنَّ الآية «إذ تقول للمؤمنين» تتعلق بالآية «ولقد نصركم الله ببدر». وهذا عن الحسن البصري وعامر الشعبي والربيع بن أنس وغيرهم واختاره ابن جرير قال عباد بن منصور عن الحسن في الآية «إذ تقول للمؤمنين ألن يكفيكم أن يمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة». قال هذا يوم بدر رواه ابن أبي حاتم ثم قال حدثنا أبي حدثنا موسى بن إسماعيل حدثنا وهيب حدثنا داود عن عامر يعني الشعبي أن المسلمين بلغهم يوم بدر أن كرز بن جابر يمد المشركين فشق ذلك عليهم فأنزل الله «ألن يكفيكم أن يمدكم ربكم بثلاثة الاف من الملائكة

منزلين» إلى الآية «مسومين». قال فبلغت كرز الهزيمة فلم يمد المشركين ولم يمد المسلمين بالخمسة، وقال الربيع بن أنس أمد الله المسلمين بألف ثم صاروا ثلاثة آلاف ثم صاروا خمسة آلاف، فإن قيل فما الجمع بين هذه الآية على هذا القول والآية في قصة بدر «إذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم أني ممدكم بألف من الملائكة مردفين» إلى قوله «إن الله عزيز حكيم». فالجواب أن التنصيص على الألف هاهنا لا ينافي الثلاثة الآلاف فما فوقها لقوله «مردفين» بمعنى يردفهم غيرهم ويتبعهم ألوف أخر مثلهم، وهذا السياق شبيه بهذا السياق في سورة آل عمران فالظاهر أن ذلك كان يوم بدر كما هو المعروف من أن قتال الملائكة إنما كان يوم بدر، وقال سعيد بن أبي عروبة أمد الله المسلمين يوم بدر بخمسة آلاف.

٢- إنَّ هذا الوعد متعلق بقوله «وإذ غدوت من أهلك تبوئ المؤمنين مقاعد للقتال» وذلك يوم أحد وهو قول مجاهد وعكرمة والضحاك والزهري وموسى بن عقبة وغيرهم، لكن قالوا لم يحصل الإمداد بالخمسة آلاف لأن المسلمين فروا. يومئذ زاد عكرمة ولا بالثلاثة الآلاف لقول الآية «إن تصبروا وتتقوا» فلم يصبروا بل فروا فلم يمدوا بملك واحد وقول الآية «بلى إن تصبروا وتتقوا» يعني تصبروا على مصابرة عدوكم وتتقوني وتطيعوا أمري وقول الآية «ويأتوكم من فورهم هذا». قال الحسن وقتادة والربيع والسدي، أي من وجههم هذا وقال

مـجـاهد وعكرمـة وأبو صـالح، أي من غـضـبـهم هذا وقـال الضحاك من غضبهم ووجههم وقال العوفي عن ابن عباس من سفرهم هذا ويقال من غضبهم هذا وقول الآية «يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسومين»، أيّ معلمين بالسيما.

وأشار جاك بيرك إلى الترتيب التالي :

آية ١٢٤ أ- إذ تقول للمؤمنين ب - ألن يكفيكم (إذن) أن (يزيدكم) ربكم بإنزال ثلاثة آلاف من الملائكة.

آية ١٢٥ جـ بلي، ب إن تصبروا (وتحذروا) ب يأتيكم من فوركم هذا

أ- يزيدكم ربكم بخـمسـة آلاف من الملائكة حـاملين راية الحـرب (آية ١٢٦ د- والحق أن الله لم يعـمل ذلك إلا على سبيل البشرى «وليطمئن به قلوبكم»

جـ «وما النصر إلا من عند الله العزيز الحكيم»

آية ١٢٧ - د- ليقطع حافة المنكرين أو يلقيهم أرضًا فينقلبوا خائبين.

آية ١٢٨ - هـ دون أن تشارك قط فى الأمر د- إما أن يعدل عن قسوته عليهم أو يعذبهم فإنهم ظالمون).

وقد أدرجنا فى سياق هذه الآيات حروفًا أبجدية تشير على التوإلى إلى :

أ- الله، أو الراوي.

ب- خطاب الرسول للمحاربين.

جـ- إجابة مفترضة أو متوقعة من المحاربين.

د- نظر لاهوتي.

هـ- نظر آخر على مستوى آخر فضلا عن النظر السابق.

وهكذا يتمثل لنا النص الذى تم تحليله وفق الترتيب أ، ب، جـ، أ ب، أ، د، جـ د. هـ. ر.

ولكنه لا يكون مفهومًا إلا إذا قرئت مقاطعه وفقًا لترتيب الحروف الأبجدية أ، ب، جـ، د، هـ .

هذا ما ظن محمد رجب البيومي أنّ جاك بيرك كتبه ليشير إلى أن مقاطع زائدة فى النص لا ضرورة لها، وهى ما عدا أ، ب، جـ. د. هـ.

أما المقاطع الزائدة فهى الآية «بلى إن تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسومين»، والآية «وما جعله الله إلا بشرى لكم ولتطمئن قلوبكم به وما النصر إلا من عند الله العزيز الحكيم»، والآية «أو يتوب عليهم أو يعذبهم فإنهم ظالمون» . لا يكون الكلام مفهومًا إلا إذا قرئت الآيات هكذا : «إذ تقول للمؤمنين، ألن يكفيكم أن يمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة منزلين وما النصر إلا من عند الله ليس لك من الأمر شيء».

لم يتحدث جاك بيرك عن زيادة إنما قال : «وما يصح فى

ترتيب المقاطع، فى غير موضع، يصح فى دراسة المضمون فى كثير من السور التى تظهر كذلك فى هيئة متداخلات. ومن هنا تنشأ كنتيجة طبيعية، صعوبة، بل وعبث المحاولات التى أجريت لتصنيف نص القرآن فى أقسام أو فقرات. وقد تبدو كلمة «متتابعات» أو بالأحرى «الحزم» أكثر صواباً. وقد سبق أن عرفنا أن الآية، وهى الوحدة الأكثر دقة فى التركيب، هى نفسها مركبة. والسورة، ذلك التقسيم الفرعى للقرآن، هى على الأقل كم من الأجزاء المركبة لدرجة أنها تتجزأ وتنقسم إلى مجموعات فرعية أصغر، وأخيراً إلى مجموعات متناهية فى الصغر هى الآيات، ويمضى كل ذلك كما لو كان المعنى الشامل متوقعاً من أصغر الأجزاء، والعكس بالعكس، وهكذا تتكاثر الملامح التى تجعل من المحال، فى التفاصيل، إقامة خطة، بل إنّها من دون شك ليس لها مبرر، ولننظر إلى التصميم الذى وضعه مترجم مثل الشيخ سى حمزة بو بكر قبل كل سورة، وسنتبين أنه فى كل من التصورات التى استخلصها، فإنّ الإشارة إلى الآيات التى تعبر عنها تتدرج طوال النص فى مواقع متعددة، وهذا يعني، بالنسبة لنص ما، الحديث عن التصورات كلها، أو إذا لزم الأمر - ألاَّ نتحدث إلاَّ عن تصور واحد فى موضعه من النص. وأما الزجاج فقد أورد، كما أسلفنا من قبل، فى الباب ١٩ عما جاء فى القرآن من ازدواج الكلام والمطابقة والمساءلة وغير ذلك أنه باب واسع

من أبواب إعراب القرآن. فمما جاء من ذلك فى القرآن قراءة من قرأ : «ومايخادعون إلا أنفسهم»، بالألف طابق به قوله : «يخادعون الله» (سورة البقرة، الآية ٩). وأراد أن يكون اللفظ المثبت هو المعني. ومثله : «إنما نحن مستهزئون» (سورة البقرة، الآية ١٤)، «الله يستهزيء بهم» (سورة البقرة، الآية ١٥)، والثانى جزاء الاستهزاء. ومثله : «فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه» (سورة البقرة، الآية ١٩٤)، والثانى جزاء وليس بعدوان. ومثله «ومكروا ومكر الله» (سورة آل عمران، الآية ٥٤)، أى جازاهم، وقوله : «فيسخرون منهم سخر اللهم منهم» (سورة التوبة، الآية ٧٩)، ومثله : «وجزاء سيئة سيئة مثلها» (سورة الشوري، الآية٤٠)، فهذا كله طباق على المعني. وروعى فى «ما يخادعون» - طباق اللفظ والمعني. ومن ذلك الآية : «اهدنا الصراط المستقيم» (فاتحة الكتاب، الآية ٥)، أبدلوا من السين صادا لتوافق الطاء فى الإطباق لأن السين مهموسة والطاء مجهورة. ولهذا أبدلها من أبدلها، لتوافق الطاء فى الجهر. ومثله : قوله : «أنبئهم» (سورة البقرة، الآية ٣٣)، «فانبجست» (سورة الأعراف، الآية ١٦٠)، «وإن يك» (سورة غافر، الآية ٢٨)، أبدلوا من النون ميما، لأنّ الميم يوافق الباء فى المخرج، وتوافق النون فى الغنة. فلما لم يستتب إدغام النون فى الباء لبعدها منها وأرادوا تقريب الصوت أبدلوها ميماً(١٨٩).

هوامش الفصل الثاني:

١- الحريري، «درة الخواص في أوهام الخواص»، أعادت مكتبة المثني ببغداد طبعه بالأوفست لصاحبها قاسم محمد الرجب، وعنى بنشره هاينريش توربيك، الأستاذ بجامعة هيدلبرج، بليبزيج، بدار نشر فون ف. س. ف. فوجل، ١٨٧١، ص ٧٣ وص ١٠٢ وص ١٨٣-١٨٤.

٢- البنا، «إتحاف فضلاء البشر»، ج١، تحقيق د. شعبان محمد اسماعيل، بيروت-لبنان، عالم الكتب، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ط١، ١٩٨٧م، ص ٦٩.

٣- الطبري، ١ / ٢٣ ط اميرية.

٤- السيوطي، «الاتقان»، ج١، ص٧٩-٨٠.

٥- الزركشي، «البرهان في علوم القرآن»، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج١، ط١، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، ١٩٥٧م، ص ٣١٨.

٦- الطبري، «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»، القاهرة، الحلبي، ط٣، ١٩٦٨، ج١، ص١١؛ القاسمي، «محاسن التأويل»، ج١، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط١، ١٩٥٧م، ص٢٨٤؛ الزركشي، «البرهان في علوم القرآن»، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج١، ط١، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٩٥٧م، ص٢١١؛ الألوسي، «روح المعاني»، القاهرة، دار الغد العربي، ط١، ج١، ١٩٩٧م، ص٥٩؛ بن حجر العسقلاني، «فتح الباري بشرح صحيح البخاري»، ج ٩ / ١٩، المطبعة البهية سنة ١٣٤٨، ابن الجزري، «النشر في القراءات العشر»، طنطا، دار

الصحابة، ٢٠٠٢، ١ / ١٨.

٧- ابن قتيبــة، «مشكل القرآن»، ج١، الخانجى، ص٢٢٢ .

٨- ابن الجزرى، «تقريب النشر في القراءات العشر»، تحقيق وتقديم ابراهــيم عطوه عــوض، القــاهرة، دار الحــديث، ط٢، ١٩٩٢م، ص٥١ .

٩- ابن الجزرى، «تقريب النشر في القراءات العشر»، تحقيق وتقديم ابراهــيم عطوه عــوض، القــاهرة، دار الحــديث، ط٢، ١٩٩٢م، ص٤٩ .

١٠- الطبرى، «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»، القاهرة، الحلبى، ط٣، ١٩٦٨، ج١، ص.١٢ وكان ذلك قبل أن يجمع الناس عثمان علي قراءة واحدة.

١١- الطبرى، «جامع البيان عن تأويل آي القرآن»، القاهرة، الحلبى، ط٣، ١٩٦٨، ج١، ص٣١ .

١٢- ابن قتيبة، «تأويل مشكل القرآن»، تحقيق السيد أحمد صقر، القــاهرة، ١٩٥٤م، ص٣٦؛ ابن الجــزرى، «تقــريب النشــر فى القراءات العشر»، تحقيق وتقديم ابراهيم عطوه عوض، القاهرة، دار الحديث، ص٢٠ ومــابعدها، في نشأة علم القراءات، وتدوين القراءات، وأقسام القراءات عند ابن الجزرى، والنقاش بين ابن الجزري وابن الحاجب.

١٣- الزركشى، «البرهان في علوم القرآن»، ج١، تحقيق محــمد ابو الفضل ابراهيم، ط١، ١٩٥٧م، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، الحلبى، ص.٣٢٩

١٤- ابــن الجزرى، «النشر فى القراءات العشر»، مرجع سبق ذكره، ١ / ١٩ .

١٥- ابن الجزرى، «تقريب النشر في القراءات العشر»، مرجع سبق

ذكره، ص٢٥-٢٦ .

١٦- ابن الجزرى، «النشر فى القراءات العشر، مرجع سبق ذكره، ١ / ٢٠ .

١٧- د. طه حسين، «في الأدب الجاهلى»، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٢٧، ص ٩٨؛ د. أحمد علم الدين الجندى، «اللهجات العربية في التراث»، القسم الأول في النظامين : الصوتي والصرفى، ليبيا-تونس، الدار العربية للكتاب، ١٩٧٨م، ص١٠٣؛ د. صبحي الصالح، «دراسات في فقه اللغة»، ط٢، بيروت-لبنان، المكتبة الأهلية، ١٩٦٢م، ص٥٠ .

١٨- السيوطى «الاتقان فى علوم القرآن»، استانبول-تركيا، دار قهرمان، من دون تاريخ، ج١، النوع ٣٧، ص١٧٥؛ ومن الكتب التي أشارت إلي هذه اللهجات «كتاب اللغات في القرآن»، أخبر به اسماعيل بن عمروالمقرىء عن عبد الله بن الحسين بن حسنون باسناده إلي ابن عباس (حققه صلاح الدين المنجد وطبع في مطبعة الرسالة سنة ١٩٤٥م)»، وإبراز المعانى لأبى شامة وغيره من الكتب.

١٩- كان غرض الألسنية التزامنية العام، لدي فردينان دو سوسور، هو تشييد المبادىء الأساسية لكل «منظومة لغوية»، أيّ «العوامل التكوينية» لكل «حالة» لغوية. وبعبارة أخري، درست الألسنية التزامنية العلاقات بين كلمات متعاصرة فى حالة لغوية واحدة.

٢٠- كان غرض الألسنية الزمنية العام، لدي فردينان دو سوسور، هو دراسة العلاقات بين كلمات متعاقبة، يحل بعضها زمنيا محل البعض الآخر.

٢١- السخاوى، «جمال القراء وكمال الإقراء»، تحقيق د. علي حسين

البواب، ج١ ، مكة المكرمة ، مكتبة التراث، ط١ ، ١٩٨٧م، ص٨٨؛ ابن الجزرى ، «النشر فى القراءات العشر» ، ج١ ، قدم له وعلق عليه جمال الدين محمد شرف، طنطا، دار الصحابة للتراث، ط١ ، ٢٠٠٢ ، ص ٨٣ .

٢٢- السخاوى، «جمال القراء وكمال الإقراء» ، تحقيق د. علي حسين البواب، جزءان، مكة المكرمة، مكتبة التراث، ط١ ، ١٩٨٧م، ص٨٦ .

٢٣- السخاوى، «جمال القراء وكمال الإقراء» ، تحقيق د. علي حسين البواب، جزءان، مكة المكرمة، مكتبة التراث، ط١ ، ١٩٨٧م، ص٨٧ .

٢٤- السخاوى، جمال القراء وكمال الإقراء، تحقيق د. علي حسين البواب، جزءان، مكة المكرمة، مكتبة التراث، ط١ ، ١٩٨٧م، ص٨٦ و٨٩ و٩٠ و٢٦٤ و٢٩٣ و٣٨٦ و٤٢٥ و٤٣٧ و٤٦٢ و٤٦٣ و٥٠١ و٥٠٦ .

٢٥- ابن الجزرى، «النشر فى القراءات العشر» ، مرجع سبق ذكره، ج١ ، ص ١٨ .

٢٦- بن جنى، «سر صناعة الإعراب » ، تحقيق مصطفي السقا، ومحمد الزفزاف وإبراهيم مصطفي، وعبد الله أمين، ج١ ، القاهرة، الحلبى، ١٩٥٤م، ص٤٠-٤١,

٢٧- العسكرى، «شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف» ، تحقيق عبد العزيز أحمد، سلسلة «تراثنا» ، القاهرة، الحلبى، ط١ ، ١٩٦٣ ، ص ١٣ .

٢٨- الزبيدى، «طبقات النحويين واللغويين» ، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم، ط١ ، ١٩٥٤ ، ص٢١ .

٢٩- العسكرى، «شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف» ، تحقيق عبد

العزيز أحمد، سلسلة «تراثنا»، القاهرة، الحلبى، ط١، ١٩٦٣، ص ٤١؛ السيوطى، «كتاب بغية الوعاه في طبقات اللغويين والنحاه»، ط١، ١٣٢٦هـ، القاهرة، الخانجى، ص٢٧٤ .

٣٠- الزبيدى، «طبقات النحويين واللغويين»، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم، ط١، ١٩٥٤، ص٢ وص١٣، الزبيدى، «لحن العوام»، تحقيق د. رمضان عبد التواب، القاهرة، الخانجى، ط٢، ٢٠٠٠، ص٥٩، الجاحظ، «البيان والتبيين»، ج٢، تحقيق حسن السندوبى، ط١، ١٩٢٦، ص١٥٥، الكسائى، «ما تلحن فيه العامة»، حققه وقدم له وعلق عليه د. رمضان عبد التواب، الاقهرة، الخانجى، الرياض، دار الرفاعى، ط١، ١٩٨٢ .

٣١- السيرافى، «أخبار النحويين البصريين»، كرنكو، المطبعة الكاثوليكية، بيروت-لبنان، ١٩٣٦، ص٦١ .

٣٢- السخاوى، «جمال القراء وكمال الإقراء»، تحقيق د. علي حسين البواب، ج١، مكة المكرمة، مكتبة التراث، ط٢، ١٩٨٧م، ص٤٢٤؛ ابن مجاهد، «كتاب السبعة في القراءات»، تحقيق شوقي ضيف، مرجع سبق ذكره، ص٩؛ ابن الجزرى، «النشر فى القراءات العشر»، ج١، قدم له وعلق عليه جمال الدين محمد شرف، طنطا، دار الصحابة للتراث، ط١، ٢٠٠٢، ص ٧١ .

٣٣- بن فارس، «الصاحبى»، شرح وتحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة، هيئة قصور الثقافة، ٢٠٠٣، ص ٢٨-٢٩ .

٣٤- السيوطى، «الاتقان»، مرجع سبق ذكره، ج١، ص١٣٦؛ ابن الجزرى، «النشر فى القراءات العشر»، ج١، مرجع سبق ذكره، ص ١٦٩ .

٣٥- القرطبى، «الجامع لأحكام القرآن»، ج١، القاهرة، طبعة مصورة

عن دار الكتب، هيئة الكتاب، مركز التراث، ١٩٣٤م، ص١٦ .

٣٦- الطبرى، «جامع البيان»، مرجع سبق ذكره، ج١ : ٥١٩ .

٣٧- الزركشى، «البرهان في علوم القرآن»، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج١، ط١، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، عيسي البابي الحلبي وشركاه، ١٩٥٧م، ص٤٥٠ .

٣٨- البنا، «إتحاف فضلاء البشر»، ج١، تحقيق د. شعبان محمد إسماعيل، بيروت - لبنان، عالم الكتب، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ط١، ١٩٨٧م، ص٩٧ .

٣٩- رومان ياكوبسون، «ست محاضرات في الصوت والمعني»، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، ط١، بيروت-لبنان، المركز الثقافي العربى، ١٩٩٤م؛ د. صبري المتولى، «دراسات في علم الأصوات»، القاهرة، دار الثقافة، ١٩٩٨م.

٤٠- وحدة السمات المميزة.

٤١- عبد الكريم مجاهد عبد الرحمن، «الدلالة الصوتية والدلالة الصرفية عند ابن جنى»، مجلة «الفكر العربى»، مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانيةَ، آذار/ مارس ١٩٨٢، العدد ٢٦، السنة ٤، نظرية الأدب والنقد الأدبى، II، ص٧٠-٨٧، د. ابراهيم أنيس، «الأصوات اللغوية»، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٩٩م، ص١٣٨-١٤٣؛ د. ابراهيم أنيس، «دلالة الألفاظ»، ط١، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٥٨، ص٣٤-٥٧ .

٤٢- ابو الحسن على الحسنى الندوى، «رجال الفكر والدعوة فى الاسلام»، ج١، ط٧، الكويت، القلم، ١٩٨٣، ص ١٤٦-١٦١ .

٤٣- د. هشام جعيط، «الفتنة»، «جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر»، ترجمة خليل أحمد خليل، بمراجعة المؤلف، بيروت-لبنان،

دار الطليعة، ط٤، ٢٠٠٠، ص ٩٦-١٠٦ .

٤٤- أبو موسي الأشعري.

٤٥- ابن الجزرى، «النشر فى القراءات العشر»، مرجع سبق ذكره، ج١، ص ١٦٧-١٧١ .

٤٦- بن قتيبة، «تأويل مشكل القرآن»، مرجع سبق ذكره، ص٢٠ .

٤٧- ابن السكيت، «إصلاح المنطق»، شرح وتحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون، القاهرة، دار المعارف، ط٢، ١٩٥٦م، ص٢٩ ٣ .

٤٨- السيوطى، «طبقات المفسرين»، بتحقيق علي محمد عمر، القاهرة، مكتبة وهبة، ط١، ١٩٧٦، ص٨٣ .

٤٩- السيوطى، «طبقات المفسرين»، بتحقيق علي محمد عمر، القاهرة، مكتبة وهبة، ط١، ١٩٧٦، ص٣٨ .

٥٠- ت٦١٦هـ.

٥١- العُكْبَري، «التبيان في إعراب القرآن، يعرض لأهم وجوه القراءات، ويعرب جميع آي القرآن» ٢ج، تحقيق علي محمد البجاوى، القاهرة، الحلبى، ١٩٧٦م.

٥٢- السيوطى، «الاقتراح في علم أصول النحو»، ط٢، حيدر آباد الدكن، ١٣٥٩هـ، ص ١٥

٥٣- د. عفيف دمشقية، «تجديد النحو العربى»، معهد الإنماء العربى، الدراسات الانسانية، تحديث اللغة العربية، ١، بيروت لبنان، ط١، ١٩٧٦، ص ٢٥ .

٥٤- السيوطى، «المزهر»، بيروت-دار الجيل، دار الفكر، من دون تناريخ، ج٢، ص٣٩ .

٥٥- المرجع السابق، ص٣٩٧ .

٥٦- الزجاجى، ،الإيضاح في علل النحو، تحقيق د. مازن المبارك، بيروت، دار النفائس، ط٢، ١٩٧٣، ص٩٦ .

٥٧- المرجع السابق، ص٩٦ .

٥٨- أبو الطيب اللغوى، ،كتاب مراتب النحويين، ، تقديم وتعليق د. محمد زينهم محمد عزب، القاهرة، دار الآفاق العربية، ٢٠٠٢، ص١٤-١٥؛د. تمام حسان، ،الأصول، دراسة ابيستيمولوجية للفكر اللغوى عند العرب، النحو فقه اللغة، ، القهرة-بغداد، هيئة الكتاب ودار الشؤون الثقافية العامة بالعراق، ١٩٨٨، ،عوامل نشأة النحو، ص ٢١-٢٧ القفطى، ،إنباه الرواة علي أنباه النحاة، ، بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج١، القاهرة، دار الكتب، ١٩٥٠، ص٤-٢٣ .

٥٩- الزبيدى، ،طبقات النحويين واللغويين، ، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم، ط١، الخانجى، ١٩٥٤، ص٤ .

٦٠- السجستانى، ،كتاب المصاحف، ، صححه ووقف علي طبعه د. آثر جفرى، الرحمانية، ط١، ١٩٣٦م، ،باب المصاحف العثمانية، ، ،اختلاف ألحان العرب في المصاحف، ، ص٣٢ .

٦١- بن حجر العسقلانى، ،تهذيب التهذيب، ، ج١، ط١، بمطبعة مجلس إدارة المعارف النظامية الكائنة في الهند بمحروسة حيدرآباد الدكن، ١٣٢٥ه، ص٩٧ .

٦٢- الحافظ الخزرجى، ،خلاصة تذهيب تهذيب الكمال في أسماء الرجال، ، بيروت-لبنان، مكتبة المطبوعات الإسلامية، ط٢، ١٩٧١م، ص٢٠٠-٢٠١ .

٦٣- السيوطى، ،المزهر، مرجع سبق ذكره، ج١، ص ٥٦٨ .

٦٤- لسجستانى، ،كتاب المصاحف، ، القاهرة، مؤسسة قرطبة، ١٩٨٦،

ص٣٢ ؛ الدانى ، «المقنع» ، مرجع سبق ذكره، ص١١٥ .

٦٥- الزبيدى ، «طبقات النحويين واللغويين» ، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم، ط١ ، الخانجى ، ١٩٥٤ ، ص١-٢ .

٦٦- د. بدوي طبانة ، «البيان العربى» ، «دراسة في تطور الفكرة البلاغية عند العرب ومناهجها ومصادرها الكبرى» ، القاهرة، الأنجلو، ط٣ ، ١٩٦٢م ، ص١٧ .

٦٧- الطهطاوى، «كتاب مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية» ، فى «الأعمال الكاملة» ، دراسة وتحقيق محمد عمارة، بيروت - لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١ ، ج١ : التمدّن والحضارة والعمران، ١٩٧٣ ، ص ٣٩٨ .

٦٨- السيوطى ، «المزهر» ، مرجع سبق ذكره، ج١ ، ص ٥٦٨ .

٦٩- ابن منظور ، «لسان العرب» ، بيروت-لبنان ، دار لسان العرب ، من دون تاريخ، ج٣ ، ص ٣٥٣ .

٧٠- الزمخشرى ، «الكشاف» ، بيروت-لبنان ، دار المعرفة ، من دون تاريخ ، ج٣ ، ص٤٥٩ .

٧١- ابن عاشور ، «تفسير التحرير والتنوير» ، تونس ، الدار التونسية للنشر ، ١٩٨٤ ، ج٢٥ ، ص١٢١-١٢٢ .

٧٢- ابن عاشور ، «تفسير التحرير والتنوير» ، تونس ، الدار التونسية للنشر ، ١٩٨٤ ، ج٢٥ ، ص ١٢٢ .

٧٣- الخطيب ، «كتاب الكفاية في علم الرواية» ، طبع تحت إدارة جمعية دائرة المعارف العثمانية في مطبعتها القائمة ببلدة حيدر آباد الدكن ، ١٣٥٧ه ، ص١٨٦ ..

٧٤- أحمد بن فارس ، «الصاحبي في فقه اللغة العربية وسنن العرب

في كلامها» ، شرح وتحقيق السيد أحمد صقر، قدم هذه الطبعة أ. د. عبده الراجحى، القاهرة، هيئة قصور الثقافة، ٢٠٠٣، ص٥٦ .

٧٥- الثعالبى، «فقه اللغة وسر العربية» ، القاهرة، ط ٣، ١٩٧٢م، ص ١٢٨-١٢٩ .

٧٦- السيوطى، «كتاب الأقتراح في علم أصول النحو» ، تحقيق وتعليق د. أحمد محمد قاسم، ١٩٧٦، ص٥٣؛ السيوطى، «المزهر» ، مرجع سبق ذكره، ج٢، ص ٣٩٧ .

٧٧- أبو الطيب اللغوى، «مراتب النحويين» ، تقديم وتعليق د. محمد زينهم محمد عزب، القاهرة، دار الآفاق العربية، ٢٠٠٢، ص١٧ .

٧٨- ابو الحسن على الحسنى الندوى، «رجال الفكر والدعوة فى الاسلام» ، ج١ ، ط٧، الكويت، القلم، ١٩٨٣، ص ٦٦-٩٣ .

٧٩- أو علم النحو.

٨٠- أحمد بن فارس، «الصاحبي في فقه اللغة العربية وسنن العرب في كلامها» ، شرح وتحقيق السيد أحمد صقر، قدم هذه الطبعة أ. د. عبده الراجحى، القاهرة، هيئة قصور الثقافة، ٢٠٠٣، ص ٦٦ .

٨١- السيوطى، «الاتقان» ، مرجع سبق ذكره، ج١، ص ٢٣٩ .

٨٢- السيوطى، «الاتقان» ، مرجع سبق ذكره، ج١، ص ٢٤١ .

٨٣- ابن هشام، «شرح شذور الذهب» ، ص٤٦-٤٧؛ بن فارس، «الصاحبى» ، شرح وتحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة، هيئة قصور الثقافة، ٢٠٠٣، ص ٢٩.

٨٤- الزمخشرى، «الكشاف» ، مرجع سبق ذكره، ج٢، ص ٤٣٨-٤٣٩ .

٨٥- سيبويه، «الكتاب» ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون،

القاهرة، دار الكاتب العربى، ١٩٦٨م، ج٢، ص ٦٣ .

٨٦- الزمخشرى، «الكشاف»، مرجع سبق ذكره، ج١، ص ٣١٣ .

٨٧- القرطبى، «الجامع لأحكام القرآن»، القاهرة، دار الكاتب العربى، ١٩٦٧، ج ٦، ص ١٤ .

٨٨- القيسى، «مشكل إعراب القرآن»، دراسة وتحقيق حاتم صالح الضامن، القسم الأول، بغداد-العراق، وزارة الثقافة، ١٩٧٥، ص٢١٢ .

٨٩- القيسى، «مشكل إعراب القرآن»، دراسة وتحقيق حاتم صالح الضامن، القسم الأول، بغداد-العراق، وزارة الثقافة، ١٩٧٥، ص ٢١٢.

٩٠- القيسى، «مشكل إعراب القرآن»، دراسة وتحقيق حاتم صالح الضامن، القسم الأول، بغداد-العراق، وزارة الثقافة، ١٩٧٥، ص٢١٢ .

٩١- بن جنى، «المحتسب»، ج١، تحقيق علي النجدي ناصف ود. عبد الحليم النجار ود. عبد الفتاح اسماعيل شلبى، القاهرة، ١٣٨٦، ج ١، ص ٢٠٣؛ ابن هشام، «شذور الذهب»، ٥٥؛ والبنا، «اتحاف فضلاء البشر»، ج١، تحقيق د. شعبان محمد اسماعيل، بيروت-لبنان، عالم الكتب، ط١، ١٩٨٧م، ص٥٢٥ .

٩٢- بن الأنبارى، «البيان فى غريب إعراب القرآن»، تحقيق د. طه عبد الحميد طه ومراجعة مصطفي السقا، القاهرة، هيئة الكتاب، ١٩٦٩، ج١، ص٢٧٥-٢٧٦ .

٩٣- سيبويه، «الكتاب»، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، القاهرة، دار القلم، ١٩٦٦م، ج١ ، ص١٩٤ .

٩٤- سيبويه، «الكتاب»، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون،

القاهرة، دار الكاتب العربى، ١٩٦٨م، ج٢، ص٥٧,

٩٥- سيبويه ، «الكتاب»، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، القاهرة، دار الكاتب العربى، ١٩٦٨م، ج٢، ص٦٣ .

٩٦- بن الأنبارى، «البيان فى غريب إعراب القرآن»، تحقيق د. طه عبد الحميد طه ومراجعة مصطفى السقا، القاهرة، هيئة الكتاب، ١٩٦٩، ج١، ص٢٩٩-٣٠١ .

٩٧- القيسى، «مشكل إعراب القران»، مرجع سبق ذكره، ص ٢٣٢ .

٩٨- الزمخشرى، «الكشاف»، ج١، ص ,٣٥٤

٩٩- الفراء، «معاني القرآن»، بتحقيق أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار، ج١، القاهرة، دار الكتب، ١٩٥٥م، ص٣١٢ .

١٠٠- القيسى، «مشكل إعراب القرآن»، مرجع سبق ذكره، ص ٢٣٢ .

١٠١- الفراء، «معاني القرآن»، بتحقيق أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار، ج١، القاهرة، دار الكتب، ١٩٥٥م، ص٣١٠ .

١٠٢- سيبويه، «الكتاب»، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، القاهرة، دار الكاتب العربى، ١٩٦٨م، ٢-١٥٥ .

١٠٣- ابن جنى، «المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها»، ج١، بتحقيق علي النجدي ناصف ود. عبد الحليم النجار ود. عبد الفتاح إسماعيل شلبى، يشرف علي إصدارها محمد توفيق عويضة، الكتاب التاسع، القاهرة، ١٣٨٦، ص٢١٦؛ القرطبى، «الجامع لأحكام القرآن»، القاهرة، دار الكاتب العربى، ١٩٦٧م، ج٦، ص٢٤٦؛ البحر المحيط، ٣-٥٣١؛ الأخفش الأوسط، «معاني القرآن»، ج١، حققه د. فائز فارس، ط٢، ١٩٨١م، الصفاة-

الكويت، ص٢٦١-٢٦٢ .

١٠٤- الأنباري، «البيان في غريب إعراب القرآن»، ج١، مرجع سبق ذكره، ص ٢٨٨ .

١٠٥- الداني، «المقنع»، استنابول، مطبعة الدولة، ١٩٣٢، ص ٤٥، سطور ٩-١١ .

١٠٦- العكبري، «التبيان في إعراب القرآن»، القسم الأول، تحقيق علي محمد البجاوي، القاهرة، الحلبي، ١٩٧٦م، ص٤١٤ .

١٠٧- الأنباري، «البيان في غريب إعراب القرآن»، ج١، مرجع سبق ذكره، ص ٢٨١.

١٠٨- القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن»، القاهرة، دار الكاتب العربي، ١٩٦٧م، ج٦، ص٢٩ .

١٠٩- المُبَرِّدُ، «المذكر والمؤنث»، حققه وقدم له وعلق عليه د. رمضان عبد التواب وصلاح الدين الهادي، القاهرة، دار الكتب، ١٩٧٠، ص ١٠٠.

١١٠- د. عبد السلام المسدي ود. محمد الهادي الطرابلسي، «الشرط في القرآن»، «على نهج اللسانيات الوصفية»، ليبيا- تونس، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٥، ص ٤٧ وص ٥١ .

١١١- بن الأنباري، «الأنصاف في مسائل الخلاف»، مرجع سبق ذكره، ج٢، ص٣٥٢-٣٥٣ .

١١٢- الزمخشري، «الكشاف»، مرجع سبق ذكره، ج٣، ص ٤١٩-٤٢٠ .

١١٣- العكبري، «التبيان في إعراب القرآن»، القسم الثاني، تحقيق علي محمد البجاوي، القاهرة، الحلبي، من ١٩٧٦م، ص١٠١٥

والهامش ٣، من ص١٠١٥؛ القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن»، القاهرة، دار الكاتب العربي، ١٩٦٧م، ج١٣، ص ٢٤٦؛ الزركشي، «البرهان في علوم القرآن»، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج١، ط١، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٩٥٧م، ص٣٥٧-٣٥٩ .

١١٤- ابن مجاهد، «كتاب السبعة في القراءات»، تحقيق شوقي ضيف، مرجع سبق ذكره، ص ٥٣٤-٥٣٥ .

١١٥- ابن مجاهد، «كتاب السبعة في القراءات»، تحقيق شوقي ضيف، مرجع سبق ذكره ، ص ٣٨٩-٣٩٠ .

١١٦- سيبويه، «الكتاب»، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، القاهرة، دار القلم، ١٩٦٦م، ١ / ١٨٣.

١١٧- القرطبي، «الجامع لأحكام القرآن»، مرجع سبق ذكره، ٦ / ١٤ .

١١٨- القيسي، «مشكل إعراب القرآن»، دراسة وتحقيق حاتم صالح الضامن، القسم الأول، بغداد-العراق، وزارة الثقافة، ١٩٧٥، ص٢١٢ .

١١٩- القيسي ، «مشكل إعراب القرآن»، دراسة وتحقيق حاتم صالح الضامن، القسم الأول، بغداد-العراق، وزارة الثقافة، ١٩٧٥، ص٢١٢ .

١٢٠- بن جني، «المحتسَب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها»، تحقيق علي النجدي ناصف ود. عبد الحليم النجار، د. عبد الفتاح اسماعيل شلبي، القاهرة، ١٩٦٦، ج١، ص٢٠٣-٢٠٤ .

١٢١- ابن هشام، «شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب»، مرجع سبق ذكره، ص ٥٥؛ البنا، «إتحاف فضلاء البشر»، ج١،

تحقيق د. شعبان محمد إسماعيل، بيروت-لبنان، عالم الكتب، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ط١، ١٩٨٧م، ص ٥٢٥؛ ابن جنى، «المحتسب»، تحقيق علي النجدي ناصف، ود. عبد الحليم النجار، ود. عبد الفتاح إسماعيل شلبى، القاهرة، ١٣٨٦، ج١، ص٢٠٣-٢٠٤ .

١٢٢- سيبويه، «الكتاب»، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، القاهرة، دار الكاتب العربى، ٢ / ٦٣ .

١٢٣- القيسى، «مشكل إعراب القرآن»، مرجع سبق ذكره، ص٢١٣ .

١٢٤- ابن عاشور، «تفسير التحرير والتنوير»، مرجع سبق ذكره، ج١٣، ص ١٠٠ .

١٢٥- المُبَرِّدُ، «المذكر والمؤنث»، حققه وقدم له وعلق عليه د. رمضان عبد التواب، وصلاح الدين الهادى، القاهرة، دار الكتب، ١٩٧٠، ص١١٠ .

١٢٦- العكبرى، «التبيان في إعراب القرآن»، القسم ٢، تحقيق علي محمد البجاوى، القاهرة، الحلبى، ١٩٧٦م، ص٨٠١ .

١٢٧- المُبَرِّدُ، «المذكر والمؤنث»، مرجع سبق ذكره، ص ١٠٧-١٠٨ .

١٢٨- ابن الأنبارى، «البيان في غريب إعراب القرآن»، مرجع سبق ذكره، ج١، ص ١٨٠ .

١٢٩- القيسى، «مشكل إعراب القرآن»، تحقيق حاتم صالح الضامن، مرجع سبق ذكره، ص١٤٣ .

١٣٠- المُبَرِّدُ، «المذكر والمؤنث»، مرجع سبق ذكره، ص ١٠٧ .

١٣١- السـيرافى، «شـرح كتاب سيبويه»، حـققه وعـلق عليه د. رمضـان عبـد التـواب، القـاهرة، هيئـة الكتـاب، ١٩٩٠، ج٢، ص٢٤٥ .

١٣٢- ابن الأنبا رى، «البيان في غريب إعراب القرآن»، ص٣٦٥؛ ابن الشجرى، «الأمالى الشجرية»، ج٢، ط١، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية الكائنة بحيدر آباد الدكن، ١٣٤٩ه، ص٢٥٦-٢٥٧ .

١٣٣- ابن جنى، «الخصائص»، ج٢، ص٤١٤، الكسائى، «ما تلحن فيه العامة»، حققه وقدم له وعلق عليه د. رمضان عبد التواب، القاهرة، الخانجى، الرياض، دار الرفاعى، ط١، ١٩٨٢، ص١٢٢-١٢٣، ابن قتيبة، «أدب الكاتب»، تحقيق M. Grunert، بيروت-لبنان، دار صادر، ١٩٦٧، ص ٣١٦ و ما بعدها.

١٣٤- الدانى، «المقنع»، استانبول : مطبعة الدولة، ١٩٣٢، مرجع سبق ذكره، ص ٨٢، سطر ٨.

١٣٥- ابن الأنبـارى، «الأنصـاف في مسـائل الخـلاف بين النحـويين البصريين والكوفيين»، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط١، ج١ و٢، القاهرة، مطبعة الاستقامة، ١٩٤٥م، ٢٤٩-٢٥٠ .

١٣٦- سيبويه، «الكتاب»، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، القاهرة، دار الكاتب العربى، ١٩٦٨م، ٢ :١٥٥.

١٣٧- القرطبى، «الجامع لأحكام القرآن»، مرجع سبق ذكره، ١ :٢٤ و٢٥ .

١٣٨- الجرجانى، «دلائل الاعجاز»، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر، القاهرة، هيئة الكتاب، ٢٠٠٠، ص ٨-٩ .

١٣٩- السيوطى، «الاتقان في علوم القرآن»، مرجع سبق ذكره، ج٢، ص ٤٧ و ص ١٠٦ .

١٤٠- ابن قتيبة، «تأويل مشكل القرآن»، مرجع سبق ذكره، ص٣؛ ابن منظور، «اللسان»، يوسف الخياط، بيروت-لبنان، من دون تاريخ، المجلد الثالث، ص ١٠٨-١٠٩؛ الجاحظ، «البيان والتبيين»، تحقيق حسن السندوبى، ط١، القاهرة، المطبعة التجارية الكبرى، ١٩٢٦، ج٢، ص ٢٨ .

١٤١- الحريرى، مرجع سبق ذكره، ص٥.

١٤٢- الزركشى، «البرهان في علوم القرآن»، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط١، ١٩٥٨م ج٣، ص٣١٤ .

١٤٣- الزمخشرى، «نكت الإعراب في غريب الإعراب في القرآن الكريم»، تقديم وتحقيق د. محمد أبو الفتوح شريف، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٥، ص١٣٢ هامش ٦٨ .

١٤٤- السيوطى، «المزهر»، مرجع سبق ذكره، ج١، ص٣٣٤ .

١٤٥- السيوطى، «المزهر»، مرجع سبق ذكره، ج١، ص ٣٣١ .

١٤٦- ابن عاشور، «التحرير والتنوير»، مرجع سبق ذكره، ج١، ص ١٠٩ .

١٤٧- بن عاشور، «التحرير والتنوير»، مرجع سبق ذكره، ج١، ص ١٠٩ .

١٤٨- الأنبارى، «شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات»، تحقيق وتعليق عبد السلام محمد هارون، القاهرة، دار المعارف، ط٤، ١٩٨٠، ص ٤٣٧-٤٤٠؛ الخطيب التبريزى، «شرح القصائد العشر»، تحقيق د. فخر الدين قباوة، بيروت-لبنان، دار الآفاق الجديدة، ط٣، ١٩٧٩، ص ٣٧٢-٣٧٣ .

١٤٩- الأنبارى، «شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات»، تحقيق

عبد السلام محمد هارون، القاهرة، دار المعارف، ط٤، ١٩٨٠م، ص ٣٠٠ .

١٥٠- «إعراب القرآن المنسوب إلي الزجاج»، تحقيق ودراسة إبراهيم الأنباري، القسم ٣، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٦٥م، ص٩٢٣-٩٢٤ .

١٥١- «إعراب القرآن المنسوب إلي الزجاج»، تحقيق ودراسة إبراهيم الأنباري، القسم ٣، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٦٥م، ص٩٢٤ .

152- A. Koyré, Epiménide le menteur, Paris, 1947.

١٥٣ - الزمخشري، «الكشاف»، مرجع سبق ذكره، ج٣، ص٤١٠-٤١١ .

١٥٤- بالإمكان الرجوع إلي تفاصيل ذلك في بحث أ. أ. زينكين «عن الثورة المضادة العلمية في الرياضيات»، في مجلة «نيزافيسيمايا غازيتا» في العدد الصادر في ١٩ يوليو ٢٠٠٠ (وهي مجلة مستقلة). ملحق «العلم ن ج»؛ ص١٣ (في اللغة الروسية، وفي في اللغة الإنجليزية) :

-A. A. Zenkin, A. A. Zenkin, Cognitive computer visualization for scientific discoveries in mathematics, logics, philosophy, psychology, and ed··cation ..ıd the founadations of mathematics

ألكساندر أ. زينكين، أنتون أ. زينكين، المشاهدة الإلكترونية للكشوف العلمية في الرياضيات، وفي المنطق، وفي الفلسفة، وفي علم النفس، وفي التربية، وفي أسس الرياضيات.

١٥٥- من دون أيّ ضمان، وبمعني آخر: بنحو مؤقت.

١٥٦- التوكيد.

١٥٧- ليس.

١٥٨- التوكيد + النفيّ.

١٥٩- هنا = T، صحيح ، و= F ، باطل ، .

١٦٠- لكى يبنى برهان X .

161- Ding an sich

١٦٢ - محمد حسين هيكل، ،حياة محمد، دار المعارف بمصر، ط١٣، ١٩٧٥، ص ٥٤٧ .

١٦٣- بن فارس، ،الصاحبى، ، شرح وتحقيق السيد أحمد صقر، قدم هذه الطبعة أ. د. عبده الراجحى، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة الذخائر، ٩٩، ٢٠٠٣، ص٤١٤ .

١٦٤- ابن عاشور، ،تفسير التحرير والتنوير، ، مرجع سبق ذكره، ج٣-٤-٥، ص٢١٨ .

١٦٥- د. بشارة صارجى، ،نشيد برمنيدس، مقدمة فى الوجود، ، مجلة الفكر العربى المعاصر، مركز الإنماء القومى، بيروت-لبنان، العدد ١٣ ، حزيران-تموز ١٩٨١ ، ص٥٠-٦٢,

١٦٦- د. ابراهيم أنيس، ،من أسرار اللغة، ، القاهرة، الأنجلو، ط٧، ١٩٩٤، ١٢٤-١٣١ .

١٦٧- ابراهيم بن مراد، ،المعرب الصوتى عند العلماء المغاربة، بحث فى طرق نقل الأصوات الأعجمية الي العربية عند ثلاثة من العلماء المغاربة المسلمين القدامي، ، ليبيا-تونس، الدار العربية للكتاب، ١٩٧٨ .

١٦٨- السيوطى، ،الاتقان، ، مرجع سبق ذكره، ج١ ، ص١٤٩ .

١٦٩- السيوطى، ،الاتقان، ، مرجع سبق ذكره، ج١ ، ص١٥٧ .

١٧٠- بن عاشور، «تفسير التحرير والتنوير»، مرجع سبق ذكره، ج٣٠، ص٨٤ .

١٧١- جمع عسيب، وهو جريد النخل. كانوا يكشطون الخوص، ويكتبون في الطرف العريض.

١٧٢- واحدتها لخفة -بضم اللام وسكون الخاء- وهي الحجارة الدقاق. صفائح الحجارة الرقاق. فيها عرض ودقة. الخزف. وهي الآنية التي تصنع من الطين المشوى.

١٧٣- جمع رقعة، وقد تكون من جلد أو ورق أو كاغد.

١٧٤- الجلد المدبوغ.

١٧٥- جمع كتف، مثل كذب وكذب، أنثى، وهو العظم العريض الذي للبعير أو الشاة، كانوا إذا جف كتبوا عليه. وفي الحديث : «إيتوني بكتف ودواة أكتب لكم كتابا».

١٧٦- ابن الجزرى، «النشر فى القراءات العشر»، طنطا، دار الصحابة للتراث، ٢٠٠٢، ١ / ١٦-١٨؛ لبيب السعيد، «المصحف المرتل»، القاهرة، دار الكاتب العربى، ١٩٦٧، ص٤٠؛ السجستانى، «كتاب المصاحف»، تحقيق آ. جفرى، ط١، ١٩٣٦م، الرحمانية، ص٥؛ حسن الزين، «أهل الكتاب فى المجتمع الاسلامى»، «أضواء علي الأوضاع الاجتماعية والقانونية»، بيروت-لبنان، ط١، ١٩٨٢؛ بدران أبو العينين بدران، «العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين فى الشريعة الاسلامية واليهودية والمسيحية والقانون»، بيروت-لبنان، دار النهضة العربية، ١٩٦٨ .

١٧٧- السيوطى، «الاتقان»، ج١، ص ٩٣؛ السيوطى، «طبقات الحفاظ»، بتحقيق علي محمد عمر، القاهرة، مكتبة وهبة، ط١، ١٩٧٣ .

١٧٨- بن فارس، «الصاحبى»، شرح وتحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة، هيئة قصور الثقافة، ٢٠٠٣، ص٨ .

١٧٩- ابن قتيبة، «تأويل مشكل القرآن»، بشرح وتحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة، الحلبي، ١٩٥٤م، ص١٨٠ .

١٨٠- ابن قتيبة، «تأويل مشكل القرآن»، بشرح وتحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة، الحلبي، ١٩٥٤م، ص١٨٢ .

١٨١- ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، بشرح وتحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة، الحلبي، ١٩٥٤م، ص١٨٠ ؛ بن فارس، «الصاحبي»، شرح وتحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة، هيئة قصور الثقافة، ٢٠٠٣، ص٣٤١-٣٤٣ ؛ أبو الأعلي المودودي، «مبادىء أساسية لفهم القرآن»، في «ترجمة معاني القرآن الكريم إلي اللغة العربية»، بقلم عبد الله يوسف علي، ط٢، ذات السلاسل، الكويت، ١٩٨٤، ص١٧ .

١٨٢- الزركشي، «البرهان في علوم القرآن»، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، ج١، ط١، القاهرة، الحلبي، ١٩٥٧م، ص٢٩-٣٢ .

183- Duplex Structures.

١٨٤ - «إعراب القرآن المنسوب إلي الزجاج»، تحقيق ودراسة إبراهيم الأبياري، القسم الأول، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٦٣م، ص ٣٧٦.

185- Overlapping.

186- Autonyme.

187- Schifters.

١٨٨ - حسب اصطلاح بيرس.

١٨٩- «إعراب القرآن المنسوب إلي الزجاج»، تحقيق ودراسة إبراهيم الأبياري، القسم الأول، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ١٩٦٣م، ص٣٧٧ .

الفهرس

هذا الكتاب

نهض الأفق المنهجى لهذا الكتاب على سَمْطقة ما بعد الاستشراق اللامتناهية. وتقع علاقة العلامات بين شكل ما بعد الاستشراق ومضمونه، فى إطار من افتراض العملية اللامتناهية. وتحل العلامة أو مجموعة العلامات محل علامة أو مجموعة علامات أخرى، فى إطار من افتراض العملية اللامتناهية نفسها. والمسألة أنه من دون هذا الإحلال المتبادل بين العلامات، أىّ من دون الالتباس فى مدلول ما بعد الاستشراق، وتناقضاته الدلالية، قد يعجز الباحث عن الاستعانة بالمناهج المختلفة لحل مسألة «ما بعد الاستشراق» المطروحة بصورة رئيسية هنا.

بعبارة أخرى، نهض شكل بحث كاتب هذه السطور على متابعة خط النموذج المعروض فى سياق محاولات جاك بيرك ومحمد رجب البيومى فى تفسير القرآن، والانعطاف عنهما فى آن معاً. من هنا بدا الاستشراق موجهاً توجيهاً معيناً فى زمن الاقتحام وفى زمن التمركز. وكان ذلك حال الاستشراق الإيطالى فى عهد موسولينى. وكان ذلك هو الاقتحام النفسى والسياسى الذى شهد عليه ت. لورنس ومدرسته، والتقارير المتبادلة بين المبشرين، والأوساط التجارية والمستشرقون. وكان الاستشراق إذاً موجهاً توجيهاً معيناً فى زمن الذل، والاحتلال . وصار ذلك حال الاستشراق الأمريكي في عصر «بوش» الإمبريالى التالى على عصر «الحداثة». فهل يجوز الأخذ بمعرفة اقترنت بإرادة الهيمنة الغربية الحديثة؟ ذلك هو السؤال. وهو سؤال فى جوهره ليس سؤالاً جديداً تمام الجدة، فهو يستعيد المسألة القديمة حول صلة العرب بالأعاجم. هل نقتبس من الآخر كل شىء أو جزءاً منه؟ على أساس أىّ انحياز نقتبس أو لا نقتبس منه معرفته عن أنفسنا، ومعرفته عن نفسه؟

د. وائل غالى

ما بعد الاستشراق

الجزء الثانى

دار الهلال

لوحة الغلاف للفنان: سمير رافع
الخطوط للفنان: محمد العيسوى
المتابعة: عـــلى حـامـــــــد

مقدمة

هذا هو الجزء الثانى من كتاب «مابعد الاستشراق». وقد احتوى الجزء الأول على الفصل الأول، والفصل الثانى، أما هذا الجزء فيحتوى على الفصل الثالث والفصل الرابع والخاتمة، حيث يستكمل المؤلف البحث، من زاويته، عن مسائل العلاقة بين الشرق والاستشراق الغربى. وكانت المائة سنة الأخيرة مختبراً مهما للمسار الذى تحركت فيه حركة البحث فى هذه المسائل.

إن الاستشراق، كما هو معروف، هو دراسة من خارج الشرق الأدنى والأقصى - بما فى ذلك المغرب العربى - وهويته، ومراحل نموه، وتطوره التاريخى، وثقافته، وفكره، وفنه، وعلمه. بهذا المعنى البسيط، الاستشراق مرآة للشرق وتاريخ وجوده. لذلك كان الاستشراق الغربى ومازال يشغل حيزاً معيناً فى تاريخ العلاقات غير المتكافئة بين مجاز الشرق ورموز الغرب. «فالتاريخ العام هو على الدوام تاريخ تطورات ليست متكافئة. إن التطور اللامتكافىء عام وكونى، حتى ولو لابد أن يقوم على الجدلية ما بين

الاتجاهات العامة والتطورات اللامتكافئة التى تتجلى من خلالها هذه الاتجاهات». إن فهم أصول العجز الذى ينتاب نظرية ما، هو شرط التوصل إلى طرح المسألة الحقيقية طرحاً محكماً. وأساس المسألة أن الاستشراق يرى الشرق بأدوات الغرب المعرفية والمنهجية الحديثة، لا بأدوات الشرق القديمة أو منطلقاته الوطنية الحديثة. وبحكم انطلاقه من أدواته فهو لا يصوغ معرفة بريئة تماما، لكن الشرق نفسه لا يكون معرفة بريئة عن الآخر نتيجة السبب نفسه، ففى الحالين انحياز. من هنا المسألة الدائمة. ومما زاد من حدة المسألة أن الاستشراق اقترن «بظاهرة الاستعمار». بعبارة أخرى، نهض تاريخ الازدهار الحقيقى للدراسات الشرقية فى قطاعىَ العالم العربى والشرق الأقصى، فى المقام الأول، على عصر التمركز الاستعمارى، عامة، وعلى السيطرة الأوروبية على «القارات المنسية»، فى أواسط القرن التاسع عشر الميلادى، ثم فى ثلثه الأخير، على وجه الخصوص. إن زاوية النظر التى اعتمدها المكتب العربى، كما قال جاك بيرك، بحق، قد وجهت دراسة مجتمعات المغرب العربى، فى الوقت نفسه الذى حددت فيه نشاطها.

الفصل الثالث:

إحداثيات القرآن

إنّ مـصطلح «الإحـداثي»، كـمـا هو مـعـروف فى العلوم الرياضـية، هو عنصر من مجموعة الأعداد التى تحدد موقع نقطة فى الفرا غ. فـإذا كانت النقطة تقع على مـسـتـقيـم ما، فإحداثى واحد يكفى لتعيينها. وإذا كانت النقطة فى مستو فيلزم إحداثيان لتعيينها. وإذا كانت فى الفرا غ فـيلزم ثلاثة إحداثيات. والمقصـود فى بحث بيـرك هو تعـيين «إحداثيـات» القرآن وهو، كما هـو معروف فى العلوم القرآنية، عناصر من مجموعة العناصر التى تحدد موقع نص الوحي فى السياق الثقافي العام. من هنا رصد جاك بيرك ترددا متصلا لأصداء الشـواهد الطبيعية، يسـتخلصها النص من خلق الإنسـان، وتناسق الكون، ويعبر النص عنها طوراً بأسلوب الاسـتدلال، وطوراً بأسلوب غنائى يتصل بالشعر القديم. ويقرر البيومى ذلك بطريقته. فإن ظواهر الطبيـعة وتناسق الكون ومعجزة خلق الإنسـان ترددت فى القرآن لتدل العقل على إلهيـة هذا النظام المحكم فى التدوين. ويقول جاك بيرك من جهة أخري، إن وقت السـاعة يمثل اتصـالا آخـر، وهو مـفعم بقوة تذكيـر كبيرة فـى كل مرة يصور فيها آثار الحساب في الآخرة التى استبقها الوعد والوعيد، كما أنه ليس أقل حرصاً على الدعوة الدائبة لمارسة البشر مسئولياتهم مقرونة بالأمل فى السعادة فى الدنيا والآخرة معا. وقد تحدث جاك بيرك عن أن القرآن

صور نفسية الرسول ومحنه واندفاعاته كبشر. ولذلك صار القرآن سيرة ذاتية. وهذا، فى منظور البيومي، غير جديد على القارىء. فإن الله كان يواسى الرسول ويثبت قلبه، ويعدد مآثره عليه، ويشد من عزمه، وهناك مراجع عدة تبحث فى ما سمى باسم «الرسول كما تحدث عنه القرآن»، أو نحو ذلك.

٣- ١- بنية القرآن وتاريخيته:

حدّد علماء اللغة العربية، كما هو معروف، قواعدها بضوابط معينة، فبحثوا فى المصدر وأنواعه وفائدته اللغوية، والفعل الماضى والمضارع والأمر، وحدّدوا دلالة كل فعل وطريقة بنائه، ووظيفته فى تأدية المعنى، كما عرفوا دلائل أسماء الفاعلين والمفعولين وظرفى الزمان والمكان ومواقع التأكيد والحال والتمييز، مما أصبح موضع تطبيق عملى للنصوص القرآنية. والمفسرون تبعًا لذلك يتحدثون عن المصدر حين يقع موقعه، وحين يكون فى موضع اسم الفاعل لمزية بيانية وعن التعبير بالماضي، ولماذا جاء، وعن التعبير بالمضارع ودلالته، وموضع العلة إذا جاء الماضى فكان المضارع فى ظاهر الأمر لا فى باطنه، كل ذلك مدون مسطور فى كتب التفسير.

وقد تعجب محمد رجب البيومى أن يأتى جاك بيرك بفعل ما مبنى للمجهول مثلا جاء فى آية، فيقول إنَ من عادة القرآن

كثرة التحدث عن الفعل بالبناء للمجهول. واعترف محمد رجب البيومى أنه لم يحص تماما الأفعال المبنية للمعلوم والمبنية للمجهول، حتى يقرر هذه القاعدة عن يقين، أى حتى يقرر قاعدة كثرة التحدث القرآنى عن الفعل بالبناء للمجهول، لكن محمد رجب البيومى يعلم أن الأفعال المبنية للمعلوم أضعاف أضعاف الأفعال المبنية للمجهول. فقال جاك بيرك إنه «أما فيما يتعلق باستخدام صيغ الأفعال فنلاحظ تفضيلاً فعالاً لصالح المبنى للمجهول» ثم أتى بخمسة أمثال يرجع بها إلى مثال فى سورة البقرة، ومثالين فى سورة آل عمران ومثال فى سورة النساء، ومثال فى سورة المعارج، وأمثلة عدة فى سورة «غافر». وأثار محمد رجب البيومى السؤال : ألا يسأل بيرك نفسه عن كثرة الأفعال المبنية للمعلوم فى هذه السور التى عناها بالذات، حتى لتغرق فى محيطها الأفعال المبنية للمجهول؟ على أن المسألة ليست مسألة بناء فعل للمعلوم والمجهول، ولكنها وقوع اللفظ موقعه من المعنى المراد، مجهولا كان الفاعل أو معلوماً؟ كيف يكون اختيار المصدر بالذات وتغلبه على الفعل ناشئًا من أن المتحدث هو الله؟

ذهب الكوفيون، كما هو معروف، إلى تقرير «أن المصدر مشتق من الفعل وفرع عليه، نحو «ضرب ضربا» و «قام قياما». وذهب البصريون إلى أنّ الفعل مشتق من المصدر

وفرع عليه.»[1] ويبدو أن بيرك ذهب مذهب البصريين. وأما محمد رجب البيومي في المخطوطة التي درسها، سطر في هامشها كاتبها ملاحظة جيدة حول استشهاد چاك بيرك في مسألة «البناء للمجهول»، بالآية ١٢٨ من سورة النساء : «وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ من بَعْلِهَا نُشُوزاً أَوْ إِعْرَاضاً فَلاَ جُنَاْحَ عليهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحاً وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِن تُحْسِنُواْ وَتَتَّقُواْ فَإِنَّ اللّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيراً»، لأن چاك بيرك استشهد بقول الله «يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحاً» على أن الفعل مبني للمجهول، وهو مبني للمعلوم، لأن الفعل رباعي يضم حرف المضارعة في أوله، فحسب بيرك أنه مبني للمجهول، وقال كاتب التعليق، بحسب رواية محمد رجب البيومي، إنَّ الاستشهاد يصح في الآية نفسها لو وجه إلى قول الله «وَأُحْضِرَتِ الأَنْفُسُ الشُّحَّ»، لأن الفعل بها مبني للمجهول. واقع الأمر أنه «قرئ» : يُصَّالحا. والأصل في يصَّالحا يتصالحا، فأبدلت التاء صادا وأدغمت في الصاد، وأصل «يُصَّلحاً يُصتلحا» فأبدلت التاء صادا وأدغمت في الصاد، وأدغمت التاء في الصاد ولم تدغم الصاد في التاء لأن في الصاد زيادة صوت لأنها من حروف / الصفير، وإذا وجب إدغام أحد الحرفين في الآخر كان إدغام الأنقص صوتا في الأزيد صوتا أولي. وصُلحاً، منصوب على المصدر على

تقدير، فيُصلح الأمر صُلحاً، وإن شئت لأن صُلحاً قام مقام تَصَالُحًا على قراءة من قرأ، يصَّالحا، وقيامه مقام إصلاحاً على قراءة من قرأ، يُصْلحا، لأن مصدر يَصَّالحا تصالح، ويصلحا إصلاح، فلما أقيم (صلح) مقامهما أعطى حكمهما.»[٢] وتصف العرب أحياناً بالمصدر، فتقول : رجل عدل بدلاً من قولهم: عادل (اسم فاعل)، وهو الأصل المعهود استعماله. والفرق الدلالي بين استعمال الصيغتين، بقوله : «وإنما انصرفت العرب عن الأصل فى بعض الأحوال إلى أن وصفت بالمصدر لأمرين: أحدهما صناعى والأمر الآخر معنوي :

١ - أما الصناعى فليزيدك أنساً بشبه المصدر للصفة التى أوقعته موقعها كما أوقعت الصفة موقع المصدر فى نحو قولك: أقائماً والناس قعود، ونحو ذلك.

٢ - وأما المعنوي، فلأنه إذا وصف بالمصدر صار الموصوف كأنه فى الحقيقة مخلوف من ذلك الفعل، وذلك لكثرة تعاطيه له واعتياده إياه».

والأمر الدلالي هو بيت القصيد. وتتجلى فيه القيمة الدلالية. فأحياناً نقول لشخص ما: أنت شرير! فيغضب. وإذا أردنا أن نبالغ فى الأمر ونؤكده، نقول له : أنت الشر نفسه! فيزداد غضبه، ويحنق أكثر، لأننا استعملنا الشر نفسه

وألصقناه بالمخاطب، أو كأن المخاطب أصبح مصدراً للحدث نفسه، أو هو صورة مجسمة فيه. ولولا استعمالنا المصدر لما ظفرنا بهذا المعني، ونجد فى «المحتسب» إدراكاً واعياً من ابن جنى لاستعمال المصدر فى الوصف، وينفذ إلى القيمة الدلالية الحقيقية فى هذا الاستعمال، وذلك فى توجيهه قراءة مجاهد وابن روق الآية : «يومئذ يوفيهم الله دينهم الحق»، حيث يقول أبوالفتح: «الحق هنا وصف لله سبحانه، أي: يومئذ يوفيهم الله الحق دينهم. وجاز وصفه تعالى لما فى ذلك من المبالغة، حتى كأنه يجعله هو هو على المبالغة، فهو كقولنا: رجل خصم وقوم زور». فالمصدر ذو وظيفة دلالية صرفية أبلغ من استعمال غيره فى الوصف. وسواء كان غير الوصف اسم فاعل كما سبق، أواسم مفعول كقول ابن جنى : «فقراء الجماعة: (كانت رتقاً)، كأنه مما وضع من المصادر موضع اسم المفعول. كالصيد فى معنى المصيد، والخلق بمعنى المخلوق. وأما رتقاً (بفتح التاء) فهوالمرتوق أى كانت شيئاً مرتوقاً». وهكذا لا ينوب المصدر عن اسم الفاعل، أو اسم المفعول وحسب، وإنما يبالغ فى دلالتها حين يستعمل بدلاً منهما. وكما تكون المبالغة فى الدلالة بالوصف بالمصدر ذلك يعطى ابن جنى هذه المبالغة مورفيم الواو والتاء الزائدتين فى مثل «ملكوت فعلوت: زادوا الواو أو التاء للمبالغة بزيادة اللفظ،

ولا يطلق الملكوت إلا على الأمـر العظيم، ونظيـر الجـبـروت والرغـبـوت والرهبـوت، ومنه عندنا الطاغـوت هو فـعلوت من الطغـيان، إلا أنه قلب، وأصله طغوت». ومثل ذلك للدلالة على المبالغة في المعنى ما بينه ابن جنى من وظيفة دلالية لوجود الهاء فى الصفات التى يتفق فيها المذكر والمؤنث، وتنبيهه على أن هذه الهاء ليست مورفيماً لتأنيث الصفة لتوافق الموصوف، وإلا ما استطعنا أن نصف المذكر بهذه الصفة. وإنما الهاء مورفيم مستعمل لمعنى آخر، وذلك للدلالة على المبالغة فى الصفة، سواء كان الموصوف مذكراً أم مؤنثاً، فهو يعطى مورفيم الهاء قيمة صرفية دلالية فى قوله: «اجتماع المذكر والمؤنث فى الصفة المؤنثة، نحو: رجل علامة وامرأة علامة، ورجل نسابة وامرأة نسابة.... ورجل فروقة وامرأة فروقة. وذلك أن الهاء فى نحو ذلك لم تلحق لتأنيث الموصوف بما هى فيه، وإنما لحقت لإعلام السامع أن هذا الموصوف بما هى فيه قد بلغ الغاية والمبالغة سواء كان ذلك الموصوف بتلك الصفة مذكراً أم مؤنثاً». ويستدل على ذلك بقوله متابعاً: «يدل على ذلك أن الهاء لو كانت فى نحو امرأة فروقة، إنما لحقت لأن المرأة مؤنثة، لوجب أن تحذف فى المذكر، فقال: رجل فروق، كما أن التاء نحو امرأة قائمة وظريفة لما لحقت لتأنيث الموصوف حذفت مع تذكيره فى نحو: رجل ظريف وكريم».

وهكذا أخرج مورفيم الهاء عن أصله فى التأنيث ليؤدى وظيفة دلالية فى الصيغة. ويقع هذا المعنى لهذه الهاء أوالتاء فى صيغة «مفعلة». فهذه الصيغة تفيد الشيوع والكثرة من موضعين، كما يقول ابن جنى «أحدهما المصدرية التى فيه، والمصدر إلى الشياع والعموم والسعة. والآخر التاء، وهى لمثل ذلك كل رجل راوية وعلامة ونسابة وهذرة، ولذلك كثرت المفعلة لإرادة المبالغة». وقد مثَّل لذلك لقولهم مثعلة أى كثيرة الثعالى، ومنه الحق مجدرة ومختلفة ومقمنة. وهكذا، أخرج ابن جنى هذه الوظيفة الدلالية لمورفيم الهاء أوالتاء، عدا إفادتها التأنيث فى مواضع أخرى. إن مورفيم الألف والتاء فى جمع المؤنث السالم يدل على القلة، وذلك فى توجيهه قراءة طلحة. «فالصوالح قوانت حوافظ للغيب»، حيث التكسير هنا أشبه لفظاً بالمعني. يراد هنا معنى الكثرة، لا صالحات من ٣ إلى ١٠، ولفظ الكثرة أشبه بمعنى الكثرة من لفظ القلة بمعنى الكثرة، والألف والتاء موضوعتان للقلة. وعليه يفضل استعمال جمع التكسير للدلالة على الكثرة، لا جمع المؤنث السالم، لأنّ مورفيم الألف والتاء فيه يقلل من دلالته العديدة، إذ تدل على الأعداد من ٣-١٠ فى أغلب الأحوال.

٣-٢- استقلال نظام القواعد:

رأى جاك بيرك فى هذا «المجهول» رهبة نفسية يحاول

النص إنزالها فى نفوس المشركين، بينما يقتصر «البناء للمجهول»، بحسب محمد رجب البيومي، على بعده النحوى وحسب. فلا تعدو الحركات الإعرابية، كما هو معروف، أن تكون حركات يحتاج اليها فى الكثير من الأحيان لوصل الكلمات بعضها ببعض فى الكلام المتصل. لذلك جاز سقوطها فى الوقف وجاز سقوطها فى بعض المواضع من الشعر(٣).

هذا ما يبين من بحث علم اللغة المعاصر فى «عناصر التركيب البنيوي»، وفى «البنى النحوية». وكانت إحدى أهم الأوليات فى نظريته البنيوية لمسائل التراكيب النحوية، هو نقل كلمة من مقولات نحوية إلى مقولات نحوية أخري. وفى مجموعة كتاب عصام، تمثيلا لا حصرا، يصبح اسم عصام تركيبيًا، صفة نعتية مثلما هى الحال فى الكتاب الأحمر، مع أنه ليس صفة من الناحية الصرفية، فإنه يكتسب الصفة التركيبية، أيّ القيمة الوضعية أو النعتية. إذن، إن مفهوم النقل يبين أنه لا يمكن أن يقتصر عمل اللغة على المعطيات الصرفية، وأنه يكمن، فى الوقت نفسه، فى الأوليات التركيبية.

من هنا أكد تسنيار Tesnire أن النقل هو «من أهم الأوليات التى يستقل بها الاستقلال البنيوى والدلالي. وقد تتحقق تراكيب عدة من الجمل باستبدال مقولات نحوية، من دون الاستعانة بمعنى من خارج النظام اللغوي. وإذا كان

تسنيير قد شدد على استقلال المستوى البنيوى والدلالي، فذاك لأن التحول يتم بين مقولات نحوية، مؤدياً إلى تحولات فى الوظائف وإلى احتمالات بنيوية أخرى - وليس بين مقولات صرفية أو معجمية. غير أن ذلك لا يلغى وجهة النظر التى تعزو إلى الأوليات المشتقة/الثانية القدرة على إنتاج دلالات لغوياً. النقل هو إذاً الظاهرة التى تؤسس لتحقيق أى تركيب جملى كان باستخدام مقولات أساسية، أى أنواع كلمات أصلية. وبفضله لا يبقى الشخص المتكلم أبداً فاغر الفم، من دون التمكن من إتمام جملته. من هنا يبين تسنيير استقلال مستويات تجربة النقل. ووصف استقلال المستويات كسمة أساسية من سمات اللغة التى تمنح العقل المقدرة الفكرية. ولئن كان التركيب مستقلاً عن علم الدلالة، فهو يتفق مع إعداد الدلالات ولا يمكن استبعاده من البحث الدلالي. من هنا فإن النقطة التى يظهر عندها الفصل النظرى بين التركيب وعلم الدلالة ترد إلى ارتباطهما، وإلى ضرورة فهم حركة التدليل أكثر من بيان المستويات والبني. ويظهر فهم الحركة هذا حتى الآن من الزاوية التركيبية، إذ بواسطة صفات نحوية نحاول أن نتبين كيف يتم المعنى مع اللغة. من هنا يصل التركيب إلى استقلاله. ويصير بوضوح موضوع النظرية اللغوية مع تصور اشتقاقى للغة. ويستند التمييز بين البنية العميقة-التفسيرات

الدلالية، والبنية السطحية-التفسيرات الصوتية إلى تحويل البنية العميقة إلى البنية السطحية. وهو تحويل يجرى تبعا للقواعد النحوية. فإن الدور الحاسم موكول إلى التركيب باعتباره عملية تحويلية متميزة للغة، وأولية ملازمة للغة البشرية بوجه عام، تزاوج بين الصوت والمعنى ليس من ناحية تمييز العلامات وحسب، إنما من جهة صياغة العبارات وفهمها.

وفى هذا السياق، تنهض العلاقة بين التركيب وعلم الدلالة على تطور النظرية بالذات، أى فهمها الأول هو تفسير تولد الجمل النحوية للغة ما، وهى لا تنطوى على أى هدف دلالي. والحال أن الجمل المتحققة تشتمل غالبًا على خصائص دلالية لا تندرج فى بنيتها التركيبية. وكان البعض يجيز حذف الحركات الإعرابية فى بعض المواضع، ولا يرى فى هذا مساسا بالمعنى(٤). وذلك أنه يوجد فى الكلام أن المعنى يدعو إلى أمر، والإعراب يمنع عنه، قالوا : والتمسك بصحة المعنى يؤول لصحة الإعراب، وذلك كما فى الآيتين : «إِنَّهُ على رَجْعِهِ لَقَادِرٌ» (٨) «يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ» (٩) (سورة الطارق)، فالظرفَ الذى هو «يَوْمَ» يقتضى المعنى أن يتعلق بالمصدر الذى هو «رَجْعِ»، أى أنه «على رَجْعِه» فى ذلك اليوم «لَقَادِرٌ»؛ لكن الإعراب يمنع منه لعدم جواز الفصل بين المصدر ومعموله

بأجنبي، فحينئذ يجعل العامل فيه فعلا مقدرا دل عليه المصدر. وكذا في الآية : «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ يُنَادَوْنَ لَمَقْتُ اللَّه أَكْبَرُ من مَّقْتِكُمْ أَنفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إلى الإيمان فَتَكْفُرُون» (سورة غافر، الآية ١٠)، فالمعنى يقتضى تعلق « إِذْ » بالمقت، والإعراب يمنعه للفصل بين المصدر ومعموله بالخبر، فيقدر له فعل يدل عليه المقت. وكذلك فى الآيات : «أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُور» «وَحُصِّلَ مَا فِي الصُّدُور»، «إِنَّ رَبَّهُم بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَخَبِيرٌ» (سورة العاديات، الآيات ٩-١٠-١١)، فالمعنى أن العامل فى إذا « لخَبيرٌ »، والإعراب يمنعه؛ لأن ما بعد « إنّ » لا يعمل فيما قبلها، فاقتضى أن يقدر له العامل[٥]. ومن العلماء من اعتبر الحركات الإعرابية دلائل على المعني، وأبى المُبَرَّدُ وغيره إباءً شديدا حذف الحركات الإعرابية. فلفظ الإعراب» «مأخوذ من قولهم» أعرب عن نفسه «إذا بين ما فى ضميره، فإن الإعراب إيضاح المعني»[٦]. وقال سيبويه، فى بعض المواضع[٧]، باختلاف الألفاظ لاختلاف المعاني، كحجة لاختلاف الإعراب للمعاني، كما خالفوا بين الألفاظ للمعانى نحو : ذهب وجلس كذلك أكرمنى أخوك، وأكرمت أخاك. هما يختلفان. وكذلك فرق بين الفاعل والمفعول به، والمضاف والمضاف اليه فى الإعراب، إذ اختلفت معانيهن[٨]. ومن فوائد معرفة إعراب القرآن «معرفة المعني، لأن الإعراب يميز المعانى

ويوقف على أغراض المتكلمين.»(٩) ومنذ رُويت قراءة أبى عمرو بن العلاء (٦٨-١٥٤ هجرية / ٦٨٨-٧٧٤م)، العلم المشهور فى علم القراءة واللغة العربية وأحد القراء السبعة الذين أجمعت الأمة على تلقى القراءات عنهم بالقبول، وكان أبو عمرو إمام البصرة ومقرئها، روى أن له كتاب «القراءات»، أقول إنه منذ رُويت قراءة أبى عمرو بن العلاء، بتسكين أواخر الكلمات فى عشرات من الآيات القرآنية، والخلاف محتدم بين النحاة وقراء القرآن.

فالنحاة لا يرون جواز حذف الحركات الإعرابية إلا فى الوقف، ويرون أن ما يروى عن أبى عمرو ليس حذف الحركة، بل اختلاسها. كان أبو عمرو إذا التقى الحرفان وهما من كلمتين على مثال واحد متحركين أسكن الأول وأدغمه فى الثاني، ولا يبإلى أكان ما قبل الأول ساكنا أو متحركا بعد أن لا يكون من المضاعف مثل : «أُحلّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصّيَامِ الرّفَثُ إلى نسَائكُمْ هُنّ لبَاسٌ لّكُمْ وَأَنْتُمْ لبَاسٌ لّهُنّ علمَ اللّهُ أَنّكُمْ كُنتُمْ تَخْتانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عليكُمْ وعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشرُوهُنّ وَابْتَغُواْ مَا كَتَبَ اللّهُ لَكُمْ وَكُلُواْ وَاشْرَبُواْ حَتّى يَتَبَيّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ منَ الْخَيْط الأَسْوَد منَ الْفَجْر ثُمّ أَتمّواْ الصّيَامَ إلى اللّيْل وَلاَ تُبَاشرُوهُنّ وَأَنْتُمْ عَاكفُونَ فى الْمَسَاجد تلْكَ حُدُودُ اللّه فَلاَ تَقْرَبُوهَا كَذَلكَ يُبَيّنُ اللّهُ آيَاته للنَّاس لَعَلّهُمْ يَتّقُون» (سورة

البقرة، الآية ١٨٧)، فإنه كان لا يدغم هذا الجنس لأنَ فيه إدغاما[١٠]. هكذا يرى النحاة أن ما يروى عن أبى عمرو ليس حذف الحركة بل اختلاسها، تمسكا منهم بالحركات الإعرابية، وتنزيها بقراء أبى عمرو العربى الوحيد بين القراء السبعة عن وصف قراءته أحيانا بالإسكان. وكان المُبَرَّد من غلاة النحاة فى هذا السياق فكان يصف قراءة أبى عمرو «باللحن». وتجاوز جاك بيرك ذلك الموضوع إلى آيات ليس فيها فعل مبنى للمجهول بدعوى أن ضمير الغائب فيها قد حل محل المجهول، واستشهد بسورة «الأنعام»، الآية : ١٢٨ : «وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعاً يَامَعْشَرَ الجِنّ قَد اسْتَكْثَرْتُمْ مّنَ الإنْس وَقَالَ أَوْلِيَاؤُهُم مّنَ الإنْس رَبّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضنُا بِبَعْضٍ وَبَلَغْنَا أَجَلَنَا الّذِى أَجّلْتَ لَنَا قَالَ النّارُ مَثْوَاكُمْ خَالدِينَ فِيهَا إلاّ مَا شَاءَ اللّهُ إنّ رَبّكَ حَكِيمٌ عليمٌ»، واستشهد بيرك بالآية على أن ضمير الغائب يحل محل المجهول من دون ذكر الفاعل. فضمير الغائب فى قول الآية (قَالَ النّارُ) يعود على الله الذى بدأت الآية بالحديث عنه فى قوله «وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ» المسبوق بالآية ١٢٧ من سورة «الأنعام» : «لَهُمْ دَارُ السّلاَمِ عِندَ رَبّهِمْ وَهُوَ وَلِيّهُمْ بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ». وإذا دعا الضمير على مذكور فقد صار معلومًا لا مجهولا. وأورد بن الأنبارى أن «وَيَوْمَ» منصوب «بفعل مقدر»، وتقديره «اذكر يوم نحشرهم».

وجميعا، منصوب على الحال من الهاء والميم فى «نحشرهم».
وأجاز أن يكون «المثوي» مصدرا بمعنى الثواء وهو الإقامة، وأجاز أن يكون مكانا، أى مكانا للإقامة، فإذا كان مصدرا كان هو العامل فى الحال فى قوله : «خالدين فيها»، ويكون المصدر مضافا إلى الفاعل، أيّ، النار مكان إقامتكم فى حال الخلود. وإذا كان مكانا لم يكن هو العامل فى الحال، لأن المكان لا يعمل فى شيء، وكان العامل فى الحال معنى الإضافة، لأن معناه المضامة والمماسة(١١).

ثم ذكر جاك بيرك كيف جاء المصدر فى بدايات السور المكية القصيرة التى تندفع معانيها فى شكل عاصف، ويحار بيرك حين يجد اسم الفاعل مجموعًا جمع مؤنث سالم ليتبعه المصدر على نحو ما فى «المرسلات» «وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا»(١)، و«الذاريات»، «وَالذَّارِيَاتِ ذَرْواً»(١) «والعاديات» «وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحاً»(١). وقد يرى القارىء أن بيرك ذكر «المرسلات» فى عداد اسماء الفاعلين المتبوعة بالمصدر، و«المرسلات»، لدى محمد رجب البيومي، اسم مفعول لا اسم فاعل. والواو، كما هو معروف، واو القسم. والذاريات، صفة «لموصوف» محذوف وتقديره، ورب الرياح الذاريات. فحذف الموصوف، وجواب القسم (إنما توعدون لصادق)(١٢). إن جعلت (والمرسلات) بمعنى الرياح، كان (عُرْفاً) منصوبا على الحال. وإن جعلت

(المرسلات) بمعنى الملائكة، كان (عُرْفاً) منصوبا بتقدير حذف حرف الجر، وتقديره: والمرسلات بعرف، أيّ بمعروف[١٣].

«والعاديات»، كما هو معروف، جر بواو القسم، علامة الجر كسرة التاء، و «العاديات» الخيل، وقيل الإبل، واحدتها عادية، قال العجيز :

ألم تعلمى بالحى سفلى ديارهم
بفلج وأعلاها بصارة والقهر
وللعاديات القهقرى بين رية وبين
الوحاف من كمات ومن شقر

وكمات جمع كميت لم يجده بن خالويه إلا فى شعر العجيز هذا، والعاديات هى الخيول. قال سلامة بن جندل :

والعاديات أسابى الدماء بها كأن أعناقها أنصاب ترجيب

والأنصاب حجارة كان يذبح عليها فى الجاهلية، وترجيب : تعظيم.

والعاديات أيضا الحروب، واحدها عادية. قال سلامة أيضا :

يجلو أسنتها فتيان عادية لا
مقرفين ولا سود جعابيب

الجعابيب الضعاف، الواحد جعبوب، والأسابى الطرائق».[١٤] وفى هذا الموضع يذكر چاك بيرك أنه إذا نظر

إلى الشعر الجاهلى لا يجد أنواع المصدر هذه، ثم استشهد بقول النابغة :

أعطي لِفارِهةٍ، حُلْوٍ توابِعُها

مِنَ المواهب، لاتُعطى، علي نكد

وذكر ابن السِّكِّيت (١٨٦ ٢٤٤ هجرية/ ٨٠٣ - ٨٥٩ م) أن هذا البيت من زيادة ابن الأعرابى (١٥٢ ٢٣٢ هجرية/ ٧٧٠ ٨٤٨ م). وقال النحاس : «وأنشد المفضل بيتا، لم يروه الأصمعي، ولا الأثرم». وهو فى الديوان مع الأبيات ٣٣-٣٦ بعد البيت ,٢٦ والمقصود فى البيت : لا أرى فاعلا فى الناس يشبهه. ويروى : «على حسد». ويروى : «حلو توابعها» على الابتداء والخبر، والمبتدأ والخبر فى موضع جر. وليست «لفارهة» هنا من صيغ اسم الفاعل، ولكنها تدل على المصدر وهو الفراهة. والبيت متعلق بما قبله حيث قال النابغة فى مدح النعمان :

ولا أري فاعلاً في الناس يشبهه

ولا أحاشى من الأقوام من أحد

أى أن الشاعر لا يرى إنسانًا جوادًا يشبه الممدوح، جوادًا أحسن عطاء للناقة الفارهة الكريمة مع توابعها من المواهب الحلوة. ومعنى اسم الفاعل هنا صريح، ولا يدل على المصدر بحال، ولكنه الفهم الذى انفرد به چاك بيرك. وأراد چاك بيرك

أن يتحدث عن رهبة المصدر المسبوق باسم الفاعل فى أوائل السور القصار، فقال عن العاديات والموريات فى أوائل السور القصار، والمغيرات، إنها تنطوى على صخب يجاوز الواقع فى صوره. وهذا ما لم يتمكن الطبرى من تفسيره وإن استطاع الإحساس به، والسورة فى مفتتحها تصور الخيل المغيرة المندفعه ذات الصوت المرهب، وقد ضربت سنابكها الأرض فأشعلت النار لتباغت الأعداء، فإذاً كان الموقف موقف حرب، والخيل مقبلة على ساحة الهول ذات الضجيج الصارخ.

وواقع الأمر أن الكوفيين قد ذهبوا، كما هو معروف، «إلى أن المصدر مشتق من الفعل وفرع عليه، نحو «ضرب ضربا، وقام قياما». وذهب البصريون إلى أن الفعل مشتق من المصدر وفرع عليه. أما الكوفيون فاحتجوا بأن قالوا : إنما قلنا إن المصدر مشتق من الفعل لأن المصدر يصح لصحة الفعل ويعتل لاعتلاله، ألا ترى أنك تقول «قاوم قواما» فيصح المصدر لصحة الفعل، وتقول «قام قياما» فيعتل لاعتلاله، فلما صح لصحته واعتل لاعتلاله دل على أنه فرع عليه. ومنهم من تمسك بأن قال : الدليل على أن المصدر فرع على الفعل أن الفعل يعمل فى المصدر، ألا ترى أنك تقول «ضربتُ ضربا» فتنصب ضربا بضربت، فوجب أن يكون فرعا له؛ لأن رتبة العامل قبل رتبة المعمول؛ فوجب أن يكون المصدر فرعا على الفعل. ومنهم

من تمسك بأن قال : الدليل على أن المصدر فرع على الفعل أن المصدر يذكر تأكيدا للفعل، ولاشك أن رتبة المؤكد قبل رتبة المؤكد؛ فدل على أن الفعل أصل، والمصدر فرع. والذى يؤكد ذلك أننا نجد أفعالا ولا مصادر لها، خصوصا على أصلكم، وهى نعم وبئس وعسى وليس وفعل التعجب وحبذا ، فلو لم يكن المصدر فرعا لا أصلا لما خلا عن هذه الأفعال؛ لاستحالة وجود الفرع من غير أصل» (١٥)

٣- ٣- مفهوم الدين «الحق» :

قال محمد رجب البيومى إنّ جاك بيرك قال إنّ القرآن قد جاء ليحارب المشركين والمنافقين والكفار، وهم الذين سينتصر عليهم، أما أهل الكتاب فهم مثل المسلمين أصحاب الدين الحق وما جاء القرآن ليخالفهم فى شىء. انتهى جاك بيرك إلى القول بأن دين الحق لا يعنى الإسلام وحده ولكن يعنى المسيحية واليهودية. لقد اعتمد جاك بيرك هذه الآيات الثلاث:

١ - تقول الآية ٣٣ من سورة التوبة : «هُوَ الّذِيَ أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىَ وَدِينِ الحْقّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدّينِ كُلّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ».

٢ - وتقول الآية ٩ من سوره الصف : «هوَ الّذِيَ أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىَ وَدِينِ الحْقّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدّين كُلّه وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ».

٣ – وتقول الآية ٢٨ من سورة الفتح : «هُوَ الَّذِيَ أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىَ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَىَ بِاللَّهِ شَهِيداً».

وذكر جاك بيرك هذه النصوص ليعقب عليها بقوله : «وقد قرأ المفسرون الآيات مدفوعين بنزعة انتصارية رخيصة، كما لو كانت تقول (على كل الأديان) ! وليسمحوا لى أن أقول إن النحو لا يسمح بقراءتهم» !! والمبتدئون فى علم النحو يعرفون أن كلمة (كله) فمعناها الأديان جميعها دون استثناء. أما التفسير الذى ذهب اليه جاك بيرك فهو أن الدين الحق، يشمل المسيحية واليهودية، وقد أرسل الله محمداً به أيضاً، فالأديان الثلاثة فى مرتبة واحدة لأنها جميعها دين الحق، أما الذى سيظهر عليه الإسلام من الأديان فهو أديان المشركين والكفار والمنافقين. لقد تناسى جاك بيرك تماماً بحسب محمد رجب البيومي، قول الآيتين : «يَأَهْلَ الْكِتَابِ لاَ تَغْلُواْ فِي دِينِكُمْ وَلاَ تَقُولُواْ عَلَى اللَّهِ إِلاَّ الْحَقِّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ فَآمِنُواْ بِاللَّهِ وَرُسُلِه وَلاَ تَقُولُواْ ثَلاَثَةٌ انتَهُواْ خَيْراً لَّكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَن يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ وما فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَكَفَىَ بِاللَّهِ وَكِيلاً» (سورة النساء الآية ١٧١) «لَّن يَسْتَنكِفَ الْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْداً للَّهِ وَلاَ الْمَلاَئِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَن يَسْتَنْكِفْ عَنْ عِبَادَتِه

وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيهِ جَمِيعا» (سورة النساء، الآية ١٧٢).

فقد نزلت هذه الآية فى محاجة النصارى بعد محاجة اليهود وإقامة الحجة عليهم، فقد غلت اليهود فى تحقير عيسى وإهانته والكفر به، ففرطوا كل التفريط، فغلت النصارى فى تعظيمه وتقديسه، فأفرطوا كل الإفراط، فلما دحض الله شبهة أولئك فقال بدحض شبهة هؤلاء. فالقرآن صريح فى أنّ أهل الكتاب آثمون. فاليهود قد أنكروا نبوة عيسى، وجحدوه، وادعوا قتله، وقد ناقشهم الله فى ذلك، وذلك في الآيات الواردة عن اليهود : «فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ وَكُفْرِهِم بَآيَاتِ اللّه وَقَتْلِهِمُ الأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلاَ يُؤْمِنُونَ إِلاَّ قَلِيلاً» (سورة النساء الآية ١٥٥)، «وَبِكُفْرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَى مَرْيَمَ بُهْتَاناً عَظِيماً» (سورة النساء الآية ١٥٦)، «وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِن شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُواْ فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلاَّ اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِيناً» (سورة النساء الآية ١٥٧). وهؤلاء هم اليهود، وقد حكم الله بكفرهم صراحة.

وأما المسيحيون فقد قالوا بألوهية المسيح وبالتثبيت، وقد صدر الحكم بكفرهم في الآية: «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ اللّهَ

هُوَ الْمسيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمسيحُ يَابَنِي إسْرَائيلَ اعْبُدُواْ اللّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إنَّهُ مَن يُشْرِكْ بِاللّه فَقَدْ حَرَّمَ اللّهُ عَلَيه الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا للظَّالمينَ منْ أَنصَارٍ» (آية ٧٢ المائدة)، «لَّقَدْ كَفَرَ الَّذينَ قَالُوا إنَّ اللّهَ ثَالثُ ثَلاَثَة وَمَا منْ إلَه إلاَّ إلَهٌ وَاحدٌ وَإن لَّمْ يَنتَهُواْ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذينَ كَفَرُواْ منْهُمْ عَذَابٌ أَليمٌ» (آية ٧٣ سورة المائدة). ومن هذا الوادى قول الآية : «قُلْ يَأَهْلَ الْكتَاب تَعَالَوْاْ إلى كَلَمَة سَوَاء بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إلاَّ اللّهَ وَلاَ نُشْرِكَ به شَيْئاً وَلاَ يَتَّخذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِّن دُونِ اللّه فَإن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ اشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلمُونَ» (آل عمران آية ٦٤).

وقال الزمخشري في تفسير ذلك : «اشهدوا بأنا مسلمون، أى لزمتكم الحجة، فوجب عليكم أن تعترفوا وتسلموا بأننا المسلمون دونكم، ومعناه اشهدوا واعترفوا بأنكم كافرون حيث توليتم عن الحق بعد ظهوره». وقد بدأ جاك بيرك فيقول فيما كتبه تحت عنوان «الحقيقة في المقام الأول» إن قصر «دين الحق» على الدين كله يقلق بال التقليديين، ولكن حقًا ليس الأمر كذلك بالنسبة للصوفى. ولم يدر محمد رجب البيومي المراد بالتقليديين، ولكن الذى علمه أنه لا يقلق بال أحد ما، لأنه مرفوض تمامًا من الجميع. أما الصوفيون فلا يختلفون عن غيرهم فى هذا الاتجاه.

ويقف جاك بيرك عند الآية ٣٦ فى سورة هود «وَأُوحِيَ إلى

نُوحٍ أَنَّهُ لَن يُؤْمِنَ مِن قَـوْمِكَ إِلاَّ مَن قَـدْ آمَنَ فَـلاَ تَبْـتَـئِسْ بِمَـا كَانُواْ يَفْعَلُونَ»، والآية : «وَمَـا أَنتَ بِهَادِي الْعُمْيِ عَن ضَـلالَتِهِمْ إِن تُسْـمِـعُ إِلاَّ مَن يُؤْمِنُ بِـآيَاتِنَا فَـهُـم مُّسْلِمُـونَ» (الآية ٨١ من سـورة النمل)، والآية «وَفِي الأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُـوقِنِينَ» (الآية ٢٠ من سـورة الذاريات)، والآية : «إِنَّ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ لاَ يَهْـدِيهِمُ اللَّهُ وَلَهُمْ عَـذَابٌ أَلِيمٌ» (سـورة النحل الآية ١٠٤)، ويتساءل جاك بيرك بعد سرد هذه الآيات : «أهو قدر؟ أهو جبرية؟» ثم قال جاك بيرك : «إن البيان يصدر عن نوع من الإبرام التأكيدى مع نفسه». إن الآية ٣٦ فى سورة هود «وَأُوحِيَ إِلى نُوحٍ أَنَّهُ لَن يُؤْمِنَ مِن قَـوْمِكَ إِلاَّ مَن قَـدْ آمَنَ فَـلاَ تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ»، جاءت بعد أن مكث نوح فى قومه ألف سنة إلا خمسين عامًا فلم يستجب اليه إلا نفر من المؤمنين، وبعد أن طال الأمر بهؤلاء المنكرين، قال الله له، لقد بلغت وأديت ما عليك ولن يستجيب لك أحد بعد ما بذلت فى هذا الزمن الطويل. فأين الجبرية إذاً؟ أقال الله لنوح عند الدعوة مباشرة لن يستجيب لك أحد فتوقع عقابهم؟ أم أن حرية الاختيار كانت أمام القوم هذا المدى الأطول، فصمموا على الجحود؟ والآية : «وَمَا أَنتَ بِهَادِي الْعُمْيِ عَن ضَلالَتِهِمْ إِن تُسْمِعُ إِلاَّ مَن يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُم مُّسْلِمُونَ» (الآية ٨١ من سورة النمل)، جاءت بعد الآية : «إِنَّكَ لاَ تُسْـمِعُ الْمَوْتَى وَلاَ تُسْـمِعُ

الصمّ الدّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ» (الآية ٨٠ من سورة النمل)، بمعنى أن محمدا قد ألحف فى دعوتهم، وبذل جهده الجاهد فى إقناعهم موضحًا لهم دليل قوله، وبرهان دينه، وقد طال حديث الرسول ثم طال، حتى حزن الرسول لما يلقى من الإعراض فأراد الله تعزيته فقال له : لا عليك، قد بلغت، وما من شأنك أن تسمع الموتى والصم، إذا أعرضوا عنك.

والآية «وَفِي الأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ» (الآية ٢٠ من سورة الذاريات)، ليس معناها أننا صرفنا غير الموقنين عن الاعتبار وجعلناه مقصوراً على من أيقن ! ولكن معناه أن الأدلة الكونية فى الأرض شاهدة بما يوجب الإيمان، فانظروا إلى ملكوت السماوات والأرض، واحكموا لتكونوا من الموقنين، لذلك جاءت الآية : «وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلاَ تُبْصِرُونَ» (الآية ٢١ من سورة الذاريات). والآية : «إِنَّ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ لاَ يَهْدِيهِمُ اللَّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (سورة النحل الآية ١٠٤)، نزلت فى قوم افتروا على رسول الله وقالوا لا نؤمن بآيات الكتاب لأنه ليس من عند الله وإنما يعلمه بشر، وأشاروا إلى أعجمى بمكة زعموا أن محمداً جلس عنده فى صباه، فجاءت الآية : «وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ» (الآية ١٠٣ من سورة النحل) . أصحيح أن معنى «دِينَ الْحَقِّ» فى القرآن (الآية

٢٩م، سورة التوبة ٩ : «قَاتلُواْ الَّذينَ لاَ يُؤْمِنُونَ باللّه وَلاَ باليَوْمِ الأخر وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللّهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدينُونَ دينَ الحْقِّ منَ الَّذينَ أُوتُواْ الْكتَابَ حَتَّى يُعْطُواْ الجْزْيَةَ عَن يَد وَهُمْ صَاغرُونَ»، الآية ٣٣ م سورة التوبة ٩ : «هُوَ الّذى أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدين الحْقّ ليُظْهرَهُ على الدّين كُلّه وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْركُونَ»، الآية ٢٨ م من سورة الفتح ٤٨ : «هُوَ الّذى أَرْسَلَ رَسُولَهُ بالْهُدَى وَدين الحْقّ ليُظْهرَهُ على الدّين كُلّه وَكَفَى باللّه شَهيداً»، الآية ٩ م من سورة الصف ٦١ : «هُوَ الّذى أَرْسَلَ رَسُولَهُ بالْهُدَى وَدين الحْقّ ليُظْهرَهُ على الدّين كُلّه وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْركُونَ»، يشمل المسيحية، واليهودية، أيَ أنَ المسيحية واليهودية دينان حقيقيان، شأنهما شأن الإسلام، فى ذلك، لأن غير الحق ما عليه الملاحدة والمشركون والمنافقون وحسب، أم ينطبق «الدّينُ الخْالصُ» فى الآية : «أَلاَ للّه الدّينُ الخْالصُ وَالّذينَ اتّخَذُواْ من دُونه أَوْليَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إلاَّ ليُقَرّبُونَا إلى اللّه زُلْفَى إنّ اللّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فى مَا هُمْ فيه يَخْتَلفُونَ إنّ اللّهَ لاَ يَهْدى مَنْ هُوَ كَاذبٌ كَفّارٌ» (الآية ٣ ك سورة الزمر ٣٩)، على الإسلام وحده دون غيره من الأديان، كما ورد فى الآية : «إنّ الدّينَ عندَ اللّه الإسلام وَمَا اخْتَلَفَ الّذينَ أُوتُواْ الْكتَابَ إلاّ من بَعْد مَا جَاءَهُمُ الْعلْمُ بَغْياً بَيْنَهُمْ وَمَن يَكْفُرْ بآيَات اللّه فَإنّ اللّه سَريعُ الحْسَاب» (الآية ١٩ م من سورة آل عمران ٣)؟

أصحيح أن معنى «دين الحق» فى القرآن يشمل « الدّينُ كُلّهُ » كما فى الآية : «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلّهُ لله فَإِنِ انْتَهَوْاْ فَإِنَّ اللّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (الآية ٣٩ م من سورة الأنفال ٨)، لأن غير الحق ما عليه «المشركون»، كما فى الآية : «لِيُظْهِرَهُ على الدِّينِ كُلّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» (الآية ٣٣ م من سورة التوبة ٩)؟ أصحيح أن جاك بيرك قد ذهب إلى أن القرآن مصدر مشتق من الفعل الإنجيلى وفرع عليه؟ أم أن اليهودية والمسيحية يشتقان من المصدر القرآنى فهما فرعان عليه؟ أصحيح أن القرآن تابع الإنجيل فى تكرار جمع الأجزاء المتفرقة من حكايات تمت كتابتها بالتنقيح والتعديل، فكان الإنجيل من مصادر القرآن؟ وهو يثير السؤال، لأن جاك بيرك يثير السؤال نفسه : «هل بالإمكان القول بأن الدين الإسلامى يختلف عن رسالات التوحيد السابقة عليه، اختلافا جذريا، من جهة الحق؟» هل الدين الإسلامى هو الدين الحق وحده دون سواه من الأديان؟

قال محمد رجب البيومى إنه حين جاء محمد بشريعته الإسلامية وجد غير المسلمين اختلافًا فى بعض الأحكام بينها وبين شريعتى موسى وعيسى، فتحدثوا عن ذلك قائلين إن القرآن لو كان من عند الله لطابق كل ما جاء فى الشريعتين السابقتين من أحكام. فاستشهد محمد رجب البيومى بالآية :

«وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ» (سورة النحل، الآية ١٠١). وقول الآية: «وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ» يعني بدلنا شريعة متقدمة بشريعة مستأنفة، أي رفعنا آية وجعلنا موضعها غيرها. وقال الجمهور: نسخنا آية بآية أشد منها عليهم. والنسخ والتبديل رفع الشيء مع وضع غيره مكانه. «قَالُوا» يريد كفار قريش. «إِنَّمَا أَنتَ مُفْتَرٍ» أى كاذب مختلق، وذلك لما رأوا من تبديل الحكم. فقال الله: «بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ» لا يعلمون أن الله شرع الأحكام وتبديل البعض بالبعض. وسورة «آل عمران»، كما هو معروف، مدنية بإجماع. وحكى النقاش أن اسمها فى التوراة طَيْبة.

نزل صدر هذه السورة نتيجة وفد نجران، وكانوا نصارى وفدوا على الرسول بالمدينة فى ستين راكبا، فيهم من أشرافهم أربعة عشر رجلا، فى الأربعة عشر ثلاثة نفر إليهم يرجع أمرهم: العاقب أمير القوم وذو آرائهم واسمه عبدالمسيح، والسيد ثمالهم وصاحب مجتمعهم واسمه الأيتم، وأبو حارثة بن علقمة أحد بكر بن وائل أسقفهم وعالمهم؛ فدخلوا على الرسول أثر صلاة العصر، عليهم ثياب الحبَرات جُبَب وأَرْدية فقال أصحاب النبى (ص) : ما رأينا وفدا مثلهم جمالا وجلالة. وحانت صلاتهم فقاموا فصلوا فى مسجد النبى

إلى المشرق. فقال النبى : «دعوهم». ثم أقاموا بها أياما يناظرون الرسول فى عيسى.

وأجاب جاك بيرك فى متن دراسته للسورة ٣، سورة «آل عمران»، إن هدف السورة هو تحديد العلاقة بين الإسلام والمسيحية. فهذا أيضا ما سبق أن قاله المفسرون كما أشرنا وما سبق أن فسره محمد عبده في العصر الحديث : «إن المفسرين قالوا -كما أخرج ابن اسحق وابن جرير وابن المنذر- إن الآية ٣ من آيات سورة «آل عمران» إلى نحو ثمانين آية فى نصارى نجران إذ وفدوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانوا ستين راكبا فذكروا عقائدهم واحتجوا على التثليث وألوهية المسيح بكونه خلق على غير السُنة التى عرفت فى توالد البشر وبما جرى على يديه من الآيات وبالقرآن نفسه فأنزل الله هذه الآيات.» (١٦)

وقال الشيخ محمد رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥) إن محمد عبده قد ذكر ما قالوا سببا لنزول الآية ٣ وهو غير جازم. وقال السيوطي : «أخرج ابن أبى حاتم عن الربيع أن النصارى أتوا إلى النبى (ص) فخاصموه فى عيسي، فأنزل الله»(١٧) آيات سورة آل عمران إلى بضع وثمانين آية منها». وقال ابن اسحق : حدثنى محمد بن سهل ابن أبى أمامة قال: لما قدم أهل نجران على رسول الله (ص) يسألونه عن عيسى

بن مريم، نزلت فيهم فاتحة آل عمران إلى رأس الثمانين منها. أخرجه البيهقى فى الدلائل»[١٨]. ومن جهة أخرى، فإنَ هذا الجانب كله من القرآن يؤكد، فى رأى جاك بيرك، على علاقة نوعية وأخرى جنسية بين الأديان. وهو ما يقوله الزمخشري: «المراد بالفرقان جنس الكتب السماوية لأن كلها فرقان يفرق بين الحق والباطل»[١٩].

تتساوى إذاً الكتب السماوية كلها من حيث تفريقها بين الباطل والحق، لا من الوجوه كلها. تتساوى إذاً الكتب السماوية كلها من جهة الجنس، لا من جهة النوع. ولكن هل يتصل هذا المقصد فى هذا البيان التفاضلى نفسه؟ يجيب جاك بيرك: «قد يحدث، كما هو معلوم، أن يردد الإنجيل فى ترتيب متداخل نص يهوه أو إيلوى أو الكهنوتى للقصة نفسها، كذلك على النهج نفسه ينسب الاستشراق أحيانًا بعض ما يرد فى القرآن من تكرار إلى التأثر بمصادر معينة.» كما يضيف أن «الحاضر والخاتم يعرضان أخيرًا على ديانتى التوحيد الأخريين قاسمًا مشتركًا أعظم مفعمًا بالتسامح». ويقول جاك بيرك : «إن الأخرويات تموج فى القرآن بقوة تغذي التصورات الباذخة، وهذا التصور، يحرك دومًا المؤمنين التقليديين. ومع ذلك فإن هذا التصور مثله مثل نظيره المسيحي، يثير فى عصرنا الكاشف للأساطير والخرافات،

التشكك والارتياب، بل حتى المنازعة. وهذا لا يعنينا فى نفسه، فالإقلال من ملذات الجنة من ناحية، وكذلك سعير جهنم من ناحية أخرى، إلى درجة المجاز، هو تحد للمشاعر الجديرة بالاحترام وهى الغالبة فى الإسلام، ويحرص عالم الإسلاميات على أن يجتنب ذلك. ولكن عالم اللغة يمكن أن يتساءل عما إذا كان القرآن نفسه لا يورد ذلك أحيانًا، فلنعد القراءة وبعد العديد من اللوحات المتوهجة فإن ذكر كلمة «مثال» عرضًا فيما يبدو ومعناها «تشابه» أو (حكمة مثل)، يأتى فى ذلك الموضع غالبًا ليوحى بأن الأمر يتعلق لا سيما فى هذه الحالة، برموز تثير الخيال فى المقام الأول».

والفرق فى الجنس بين الإسلام والمسيحية أن الإسلام لا يعرِّف الخالق نفسه مطلقًا كأب، لكنه يقيم نوعًا من الثنائية لعلاقاته مع المخلوق. فهو سعيد بأن يُحمد، وهو يصلّي. فالاتصال لا يبلغ درجة المناولة إذ أن المرء المسلم غير مدعي كالمسيحى إلى مشاركة مقدسة، بل إلى مساندة وفاق مطمئن مع ما هو كوني. ولا يوجد فى الإسلام، حسب جاك بيرك، سر يسوعى يطرح كبديل أو كمصحح لمفهوم الوجود اللاهوتية أو الفلسفية لله حين تنحرف الحداثة عن مثل هذا الموقف. ولن يوجد فى أيامنا هذه فى الإسلام تمسك بالدين من جانب الوجودى ولا تعاطف مع الخطيئة على طريقة مورياك.

وفى الآية ١٧٠ من سورة البقرة : «وَإِذَا قيلَ لَهُمُ اتّبعُوا مَا أَنزَلَ اللّهُ قَالُواْ بَلْ نَتّبعُ مَا أَلْفَيْنَا عليه آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقلُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ»، وفى سورة المائدة، ١٠٤ : «وَإِذَا قيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ إلى مَا أَنزَلَ اللّهُ وَإلى الرّسُول قَالُواْ حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عليه آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ»، سورة لقمان، ٢١ : «وَإِذَا قيلَ لَهُمُ اتّبعُواْ مَا أَنزَلَ اللّهُ قَالُواْ بَلْ نَتّبعُ مَا وَجَدْنَا عليه آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ الشّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إلى عَذَاب السّعير»، سورة سبأ، ٤٣ : «وَإِذَا تُتْلَى عليهمْ آيَاتُنَا بَيّنَات قَالُواْ مَا هَذَا إلاّ رَجُلٌ يُريدُ أَن يَصُدّكُمْ عَمّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُكُمْ وَقَالُواْ مَا هَذَا إلاّ إفْكٌ مّفْتَرًى وَقَالَ الّذينَ كَفَرُواْ للْحَقّ لَمّا جَاءَهُمْ إنْ هَذَا إلاّ سحْرٌ مّبينٌ»، وفى سورة الأعراف، ٢٧، ٢٨ : «يَابَني آدَمَ لاَ يَفْتنَنّكُمُ الشّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مّنَ الجْنّة يَنزعُ عَنْهُمَا لبَاسَهُمَا ليُريَهُمَا سَوْءَاتهمَا إنّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبيلُهُ منْ حَيْثُ لاَ تَرَوْنَهُمْ إنّا جَعَلْنَا الشّيَاطينَ أَوْليَاءَ للّذينَ لاَ يُؤْمنُونَ»(٢٧) «وَإِذَا فَعَلُواْ فَاحشَةً قَالُواْ وَجَدْنَا عليهَا آبَاءَنَا وَاللّهُ أَمَرَنَا بهَا قُلْ إنّ اللّهَ لاَ يَأْمُرُ بالْفَحْشَاء أَتَقُولُونَ على اللّه مَا لاَ تَعْلَمُونَ»، رفض الجاهليون القرآن بحجة أنه «غريب» عن مجتمع الآباء والأجداد. وفى الآية ١٧٠ من سورة البقرة : «وَإِذَا قيلَ لَهُمُ اتّبعُوا مَا أَنزَلَ اللّهُ قَالُواْ بَلْ نَتّبعُ مَا أَلْفَيْنَا عليه آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ

يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ»، تشير «بَلْ» فى «بَلْ نَتّبِعُ» إلى الإضراب عن الأول، أى لا نتبع ما أنزل الله، وليس بخروج من قصة إلى قصة، و«أَلْفَيْنَا»، وجدنا المتعدية إلى مفعول واحد، وقد تكون متعدية إلى مفعولين، مثل وجدت، وهى ها هنا تحتمل الأمرين، والمفعول الأول «آباءنا»، و«عليه» إما حال أو مفعول ثان(٢٠). وفى سورة «الفرقان» : «وَقَالَ الّذينَ كَفَرُوَاْ إنْ هَذَا إلاّ إفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عليه قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْماً وَزُوراً» (الآية ٤) «وَقَالُواْ أَسَاطِيرُ الأوّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِى تُمْلَى عليه بُكْرَةً وَأَصِيلاً» (الآية ٥)، وفى النحل، ١٠٣ : «وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنّهُمْ يَقُولُونَ إنّمَا يُعَلّمُهُ بَشَرٌ لّسَانُ الّذِى يُلْحِدُونَ اليه أَعْجَمِى وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِى مّبِينٌ»، رصد لادعاء الجاهليين بأن «غير العرب» هم الذين أوحوا له بما أتى به من آيات وسور. وفى سورة الزخرف، ١٣ و٢٥ : «لِتَسْتَوُواْ على ظُهُورِهِ ثُمّ تَذْكُرُواْ نعْمَةَ رَبّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عليه وَتَقُولُواْ سُبْحَانَ الّذى سَخّرَ لَنَا هَذَا وَمَا كُنّا لَهُ مُقْرِنِينَ»(١٣)، و«فَانتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذّبِينَ»(٢٥)، وفى سورة «المؤمنون»، الآية ٢٤ : «فَقَالَ الْمَلأُ الّذينَ كَفَرُواْ من قَوْمِه مَا هَذَا إِلاّ بَشَرٌ مّثْلُكُمْ يُرِيدُ أَن يَتَفَضّلَ عَلَيكُمْ وَلَوْ شَاءَ اللّهُ لأَنزَلَ مَلاَئِكَةً مّا سَمِعْنَا بِهَذَا فى آبَائنَا الأوّلِينَ»، وفى سورة «الأنبياء»، الآية ٥٤ : «قَالَ لَقَدْ كُنتُمْ أَنتُمْ وَآبَاؤُكُمْ فِى ضَلاَلٍ مّبِينٍ»(٥٤)، وفى سورة

الشعراء : «قَالُواْ نَعْبُدُ أَصْنَاماً فَنَظَلّ لَهَا عَاكفين»(٧١) «قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُون»(٧٢) «أَوْ يَنفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّون»(٧٣) «قَالُواْ بَلْ وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ»(٧٤)، وفى سورة ابراهيم، ١٠ : «قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّه شَكّ فَاطر السَّمَاوَات وَالأرْض يَدْعُوكُمْ ليَغْفرَ لَكُمْ مّن ذُنُوبكُمْ وَيُؤَخّرَكُمْ إلى أَجَلَ مّسَمّى قَالُواْ إنْ أَنتُمْ إلاّ بَشَرٌ مّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَن تَصُدّونَا عَمّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتُونَا بسُلْطَانٍ مّبين»، وفى سورة هود، ٦٢ : «قَالُواْ يَصَالحُ قَدْ كُنتَ فينَا مَرْجُوّاً قَبْلَ هَذَا أَتَنْهَانَا أَن نّعْبُدَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا وَإِنّنَا لَفي شَكّ مّمّا تَدْعُونَا اليه مُرِيب»، والآية ٨٧: «قَالُواْ يَشُعَيْبُ أَصَلَوَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَن نّتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَن نّفْعَلَ في أَمْوَالنَا مَا نَشَاءُ إِنّكَ لأَنتَ الْحَلِيمُ الرّشِيدُ»، وفى سورة «القصص»، الآية ٣٦ : «فَلَمّا جَاءَهُم مّوسَى بِآيَاتنَا بَيّنَات قَالُواْ مَا هَذَا إلاّ سحْرٌ مّفْتَرًى وَمَا سَمعْنَا بِهَذَا فى آبَائنَا الأوّلينَ»، وفى سورة «يونس»، الآية ٧٨ : «قَالُوَاْ أَجِئْتَنَا لتَلْفتَنَا عَمّا وَجَدْنَا عليه آبَاءَنَا وَتَكُونَ لَكُمَا الْكبْريَاءُ فى الأَرْض وَمَا نَحْنُ لَكُمَا بمُؤْمنينَ»، القول بأن القرآن كلام «مستورد» إنما هو قول «المترفين» وحدهم.

وواقع الأمر أنّ القرآن لم يظهر لنقض الناموس، إنما لاكماله، كما ورد فى الآيات التالية :

سورة ٢ البقرة، الآية ٤١ و ٨٩ و٩١ : «وَآمنُواْ بمَا أَنزَلْتُ

مُصَدّقاً لّمَا مَعَكُمْ وَلاَ تَكُونُواْ أَوّلَ كَافِرٍ بِهِ وَلاَ تَشْتَرُواْ بِآيَاتِي ثَمَناً قَلِيلاً وَإِيَّايَ فَاتّقُونِ»(٤١)، «وَلَمّا جَآءَهُمْ كِتَابٌ مّنْ عِندِ اللّهِ مُصَدّقٌ لّمَا مَعَهُمْ وَكَانُواْ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الّذِينَ كَفَرُواْ فَلَمّا جَآءَهُمْ مّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِ فَلَعْنَةُ اللّه عَلَى الْكَافِرِينَ»(٨٩)، «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُواْ بِمَا أَنزَلَ اللّهُ قَالُواْ نُؤْمِنُ بِمَآ أُنْزِلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرونَ بِمَا وَرَآءَهُ وَهُوَ الْحَقّ مُصَدّقاً لّمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَآءَ اللّهِ مِن قَبْلُ إِن كُنْتُمْ مّؤْمِنِينَ»(٩١). قول الآية: «وَآمِنُواْ بِمَآ أَنزَلْتُ» أي صدقوا، يعني بالقرآن. «مصدقا» حال من الضمير في «أنزلت»، التقدير بما أنزلته مصدقا، والعامل فيه أنزلت. ويجوز أن يكون حالا من ما والعامل فيه آمنوا التقدير آمنوا بالقران مصدقا. ويجوز أن تكون مصدرية التقدير آمنوا بإنزال. «لما معكم» يعني من التوراة. وقد ورد المعنى نفسه في آيات أخرى :

سورة ٣ آل عمران، الآية ٣ : «نَزّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقّ مُصَدّقاً لّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التّوْرَاةَ وَالإِنْجِيلَ».

سورة ٤ النساء، الآية ٤٧ : «يَا أَيّهَا الّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ آمِنُواْ بِمَا نَزّلْنَا مُصَدّقاً لّمَا مَعَكُمْ مّن قَبْلِ أَن نّطْمِسَ وُجُوهاً فَنَرُدّهَا عَلَى أَدْبَارِهَا أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنّا أَصْحَابَ السّبْتِ وَكَانَ أَمْرُ اللّهِ مَفْعُولاً».

سورة ٥ المائدة، الآيتان ٤٦ و٤٨ : «وَقَفّيْنَا عَلَى آثَارِهِم

بعيسى ابن مريم مصدقاً لما بين يديه من التوراة وآتيناه الإنجيل فيه هدى ونور ومصدقاً لما بين يديه من التوراة وهدى وموعظة للمتقين»(٤٦)، «وأنزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون» (٤٨).

سورة ١٠ يونس، الآية ٣٧ : «وما كان هذا القرآن أن يفترى من دون الله ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين».

سورة ١٢ يوسف، الآية١١١ : «لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب ما كان حديثاً يفترى ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل كل شيء وهدى ورحمة لقوم يؤمنون».

سورة ٣٥ فاطر، الآية٣١ : «والذي أوحينا إليك من الكتاب هو الحق مصدقاً لما بين يديه إن الله بعباده لخبير بصير».

سورة ٤٦ الأحقاف، الآية٣٠ : «قالوا ياقومنا إنا سمعنا كتاباً أنزل من بعد موسى مصدقاً لما بين يديه يهدي إلى الحق وإلى طريق مستقيم».

٣- ٤- إكمال القرآن للعهد القديم:

أصحيح أن القرآن استخلص بعض المشاهد من سفر التكوين، وكان مصدره فيما تحدث فيه عن قصص بعض الأنبياء؟ مع أن محمد رجب البيومى لا يرفض تماما المقارنة بالتوراة، فهذه فى الغالب، كما يقول، تكون موضع نظر، لأن للتوراة احترامها قبل «التحريف» الإنجيلى بالنسبة إلى صدورها عن المطلق الإلهي، ولا بأس عنده، من دراسة مقارنة عن الآراء القرآنية ونظائرها فى الفكر العالمي. لم تكن اليهودية والمسيحية مجهولين فى بلاد العرب فى الوقت الذى ظهر فيه النبى. لقد نزح اليهود عند سقوط بيت المقدس سنة ٧٠م إلى شمال بلاد العرب، وأغلب الظن أن اليهود قفوا هذه الهجرة بهجرات أخري، ثم إنهم لم يقتصروا على الحدود الشمالية، بل توغلوا إلى واحات الشمال الغربي، إلى هجرا والعلى «ديدان القديمة» وتيماء وخيبر ويثرب-المدينة وفدك، أيَ أنهم شقّوا الطريق التجارية إلى الجنوب حتى بلغوا حدود اليمن، حيث مكّن لهم النزاع الناشب حينذاك بين أشراف سبأ وملكهم، فعلت مكانتهم واشتدت شوكتهم حتى دان بدينهم بعض الملوك فى جنوب بلاد العرب، فكان ثمة فى أوائل القرن السادس ملك يهودى يسمى ذا نواس، إلا أنه ما لبث أن عصفت بملكه غزوة مسيحية. وقد أصابهم مثل ذلك فى

المدينة، فقد خسر اليهود فى أواسط القرن السادس ما لبثوا يستمتعون به طويلا من سيادة على بعض القبائل العربية النازحة من الجنوب. ومن هنا يبدو أن اليهودية كانت قد وقف انتشارها عند ظهور النبى. وانتقلت المسيحية إلى بلاد العرب من جهة الجنوب.

مع ذلك فقد أكد محمد رجب البيومى أن سفر التكوين وجميع الأسفار المماثلة لم يعرفها النبى، لأنها لم تترجم إلى العربية. فمن يقرأ ما جاء بالتوراة عن آدم وحواء وإبليس وما جاء بالقرآن يجد اختلافًا ظاهرًا ينفى حقيقة هذا النقل. فسفر التكوين الذى أشار اليه جاك بيرك باسمه لم يذكر مسألة السجود لآدم واستكبار إبليس وتكبره وطرده من الجنة، كما لم يذكر الحوار بين الله وملائكته حين قال لهم إنى جاعل فى الأرض خليفة. والنقطة المهمة فى الفرق بين الكتابين، فى نظر محمد رجب البيومي، أن القرآن لم يجعل حواء صاحبة الرأى فى الأكل من الشجرة وإنما جعل الرغبة مشتركة بين آدم وحواء، أما سفر التكوين فقد خص حواء بإغراء آدم على الأكل من الشجرة تنفيذًا لاقتراح الحية التى حببت لها ثمر الشجرة. مع ذلك الرأي، تروى الآيات من ٦٧ إلى ٧٣ فى سورة البقرة، حوارًا بين اليهود وموسي، يوازى نص التوراة سفر العدد ولكن بأسلوب متميز. «وَإِذْ قَالَ مُوسَى

لقَوْمِه إِنّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُواْ بقَرَةً قَالُواْ أَتَتّخِذُنَا هُزُواً قَالَ أَعُوذُ بِاللّه أَنْ أَكُونَ منَ الجَاهلينَ» (٦٧) «قَالُواْ ادْعُ لَنَا ربّك يُبَيّنَ لّنَا مَا هى قَالَ إِنّهُ يَقُولُ إِنّهَا بقَرَةٌ لاّ فَارِضٌ ولاَ بكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلكَ فَافْعَلُواْ مَا تُؤْمَرُونَ» (٦٨) «قَالُواْ ادْعُ لَنَا رَبّكَ يُبَيّن لّنَا مَا لَوْنُهَا قَالَ إِنّهُ يَقُولُ إِنّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لّوْنُهَا تَسُرّ النّاظرِينَ» (٦٩) «قَالُواْ ادْعُ لَنَا رَبّكَ يُبَيّن لّنَا مَا هِيَ إِنّ البَقَرَ تَشَابَهَ علينا وَإِنّآ إِن شَاءَ اللّهُ لَمُهْتَدُونَ» (٧٠) «قَالَ إِنّهُ يَقُولُ إِنّهَا بَقَرَةٌ لاّ ذَلُولٌ تُثِيرُ الأَرْضَ وَلاَ تَسْقِي الحَرْثَ مُسَلّمَةٌ لاّ شِيَةَ فِيهَا قَالُواْ الآنَ جِئْتَ بِالحَقّ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُواْ يَفْعَلُونَ»(٧١) «وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْساً فَادّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللّهُ مُخْرِجٌ مّا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ» (٧٢) «فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللّهُ المَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاته لَعَلّكُمْ تَعْقِلُونَ» (٧٣). وقال محمد عبده في سياق الحديث عن الآيات ٦٧-٧١ : «وَإِذْ قَالَ مُوسَى لقَوْمه إِنّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُواْ بقَرَةً قَالُوَاْ أَتَتّخذُنَا هُزُواً قَالَ أَعُوذُ بِاللّه أَنْ أَكُونَ منَ الجَاهلينَ» (٦٧) «قَالُواْ ادْعُ لَنَا رَبّكَ يُبَيّنَ لّنَا مَا هِيَ قَالَ إِنّهُ يَقُولُ إِنّهَا بقَرَةٌ لاّ فَارِضٌ وَلاَ بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلكَ فَافْعَلُواْ مَا تُؤْمَرُونَ» (٦٨) «قَالُواْ ادْعُ لَنَا رَبّكَ يُبَيّن لّنَا مَا لَوْنُهَا قَالَ إِنّهُ يَقُولُ إِنّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لّوْنُهَا تَسُرّ النّاظرِينَ» (٦٩) «قَالُواْ ادْعُ لَنَا رَبّكَ يُبَيّن لّنَا مَا هِيَ إِنّ البَقَرَ تَشَابَهَ عَلَينَا وَإِنّآ إِن شَاءَ اللّهُ لَمُهْتَدُونَ» (٧٠) «قَالَ إِنّهُ يَقُولُ إِنّهَا بَقَرَةٌ لاّ

ذَلُولٌ تُثِيرُ الأرْضَ وَلاَ تَسْقِي الحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لاَّ شِيَةَ فِيهَا قَالُواْ الآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُواْ يَفْعَلُون» (٧١)، إن هذه الآيات قد جاءت على أسلوب القران الخاص، لكنه يقول فى الموضع نفسه إنَ «هذا الحكم منصوص فى التوراة»[٢١].

وأورد القرطبى فى تفسيره أنّ الآية : «إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ» حكى عن أبى عمرو أنه قرأ «يَأْمُرْكُمْ» بالسكون، وحذف الضمة من الراء لثقلها. قال أبو العباس المبرَد: لا يجوز هذا لأن الراء حرف الإعراب، وإنما الصحيح عن أبى عمرو أنه كان يختلس الحركة. «أَنْ تَذْبَحُواْ» فى موضع نصب بـ «يَأْمُرُكُمْ» أى بأن تذبحوا. «بَقَرَةً» نصب «تَذْبَحُواْ». و«إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُواْ بَقَرَةً» مقدم فى التلاوة وقوله «قتلتم نفسا» «مقدم فى المعنى على جميع ما ابتدأ به من شأن البقرة. ويجوز أن يكون قوله: «قتلتم» فى النزول مقدما، والأمر بالذبح مؤخرا. ويجوز أن يكون ترتيب نزولها على حسب تلاوتها، فكأن الله أمرهم بذبح البقرة حتى ذبحوها ثم وقع ما وقع فى أمر القتل، فأمروا أن يضربوه ببعضها، ويكون «وإذ قتلتم» مقدما فى المعنى على القول الأول حسب ما ذكرنا، لأن الواو لا توجب الترتيب. ونظيره فى التنزيل فى قصة نوح بعد ذكر الطوفان وانقضائه فى الآية : «حَتَّىَ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلاَّ مَن سَبَقَ عَلَيْهِ

الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلاَّ قَلِيلٌ» (سورة هود، الآية ٤٠)، فذكر إهلاك من هلك منهم ثم عطف عليه : «وَقَالَ ارْكَبُواْ فِيهَا بِسْمِ اللّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا إِنَّ رَبِّي لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ» (سورة هود ، الآية ٤١). فذكر الركوب متأخرا فى الخطاب، ومعلوم أن ركوبهم كان قبل الهلاك.

وفى موضع آخر قال جاك بيرك : «إن مبتدأ السورة ٢، سورة البقرة، يتتابع فيه الإيقاع السريع إلى أن يصل إلى مناظرة وردت فى سفر التكوين» (الآية ٢٩ وما بعدها) : «هُوَ الَّذِى خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِى الأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»(٢٩) «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّى أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ»(٣٠). إن السورة ٤، النساء، آية ٦٤، قد أعيدت صياغتها بطريقة المحاكاة عن عبارات من اللغة العبرية وهذه هى الحالة الأكثر ظهورًا : «وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُواْ أَنفُسَهُمْ جَآؤُوكَ فَاسْتَغْفَرُواْ اللّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُواْ اللّهَ تَوَّاباً رَّحِيماً». وأورد القرطبى فى تفسيره للآية أنّ «وما أرسلنا من رسول» «من» زائدة للتوكيد. «إلا ليطاع» فيما أمر به ونهى عنه. «بإذن الله» بعلم الله. وقيل: بتوفيق الله. «ولو أنهم إذ

ظلموا أنفسهم جاؤوك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول»
روى أبو صادق عن علي قال: قدم علينا أعرابي بعد ما دفنا الرسول بثلاثة أيام، فرمى بنفسه على قبر الرسول وحثا على رأسه من ترابه؛ فقال: قلت يا رسول الله فسمعنا قولك، ووعيت عن الله فوعينا عنك، وكان فيما أنزل الله عليك «ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم»الآية، وقد ظلمت نفسي وجئتك تستغفر لي. فنودي من القبر أنه قد غفر لك. «لوجدوا الله توابا رحيما» أي قابلا لتوبتهم، وهما مفعولان لا غير.

ولم يتبين جاك بيرك في العديد من الفقرات الأخرى، لغة المعارض أو الملعون، سواء في حدتها أو في هذرها، ومثال ذلك فرعون في جداله مع موسى. قد يولد تحقيق أكثر جرأة في هذا الصدد، بنظر جاك بيرك، التشابه مع المزامير حيث تتعاقب في بعض فقراتها أساليب مباشرة أو استجابية أو ترديدية. ومن المؤكد أن القرآن أشار إلى الزبور، ولكن تلزم أدلة أكثر دقة لنذكر أنه كان ذا تأثير عليه. ومع ذلك فليس هناك ما يمنع من أن نفكر في توازيات طالت العديد من اللغات السامية ويمدنا الإنجيل في الواقع بأمثلة لها. وأخيراً، ودون الرغبة في أن ننسب إلى تلك التشابهات أكثر مما هو مطلوب منها، فإن هذا الطابع الجديد للأسلوب القرآني يدعم الانطباع الذي أوحاه إلينا نظام جمع القرآن، ألا وهو أن دقة

نسيجه تضاهي عمديته. ومن هنا نهض الموضع المتضائل إحصائيًا الذى يحتله القانون فى القرآن، وهو موضع أكثر ضآلة مما فى العهد القديم.

وبدلاً من العبارة الشهيرة لله فى حديثه إلى موسى «أنا ذلك الذى هو» (سفر الخروج، ٣ : ٤١) فإن القرآن يذكر : «إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ أَنَاْ فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلاَةَ لِذِكْرِي» (سورة طه، الآية ١٤). واختلف فى تأويل قوله: «لِذِكْرِي» فقيل: يحتمل أن يريد لتذكرنى فيها، أو يريد لأذكرك بالمدح فى عليين بها، فالمصدر على هذا يحتمل الإضافة إلى الفاعل وإلى المفعول. وقيل: المعنى أى حافظ بعد التوحيد على الصلاة. وهذا تنبيه على عظم قدر الصلاة إذ هى تضرع إلى الله تعالى، وقيام بين يديه؛ وعلى هذا فالصلاة هى الذكر. وقد سمى القرآن الصلاة ذكرا فى الآية : «يَأَيها الَّذِينَ آمَنُوَاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلاَةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْاْ إِلى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُواْ الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ» (سورة الجمعة: الآية ٩). وقيل: المراد إذا نسيت فتذكرت فصل كما فى الخبر «فليصلها إذا ذكرها». أى لا تسقط الصلاة بالنسيان. والصلة لدى جاك بيرك فى الحالتين ضمنية فى اللغة العربية التى تتكون فيها العبارة من جملتين اسميتين قصيرتين، والتأكيد محمول على المعادلة القائمة بين الـ «أنا» الإلهية واسم الله من

ناحية، وبين وحدانية الإله من ناحية. وعلى العكس من ذلك فى العبارة العبرية فإن التأكيد محمول على تكرار فعل الوجود ومن المفهوم أنها غذت التفسير اليهودى والمسيحى للكتاب المقدس منذ عهد أجبار القبال إلى الميمونيين، ومن الأساتذة الباريسيين فى القرن الثالث عشر إلى شيلينج وما بعده، ومن الطبيعى أن الأمر ليس كذلك فى الإسلام حيث يندرج الإثبات الذاتى لله بين وجود الحق وصدق البلاغ. ولا توجد أية سورة لم يبلغ فيها الله معلومة عن القرآن. ومن هنا هذه النغمة الفكرية، التى استرعت انتباه جاك بيرك كثيراً، والتى تختلف أتم الاختلاف عن العهد القديم وكذلك عن العهد الجديد.

انتشرت الديانتان الساميتان الإبراهيميتان التوحيديتان، الموسوية والعيسوية أو اليهودية والمسيحية، كما هو معروف، فى جزيرة العرب قبل ظهور الإسلام على تفاوت بينهما فى المدى والرقعة أو المساحة، فرجال الدين فى اليهودية، من جهة، والمسيحية، من جهة أخرى، يبذلون الجهود لنشر العقيدة. فقد عمل اليهود على نشر ديانتهم جنوبى الجزيرة حتى تهود كثير من قبائل اليمن ومن أشهرها ذو نواس. فهاتان الديانتان التوحيديتان كان لهما وجود وحضور فى شبه الجزيرة العربية. فليس صحيحاً إذاً أن الأمة العربية فى ذلك العصر السابق على الرسالة المحمدية كانت تعيش فى

عزلة لا تعرف من أمر الأمم المجاورة لها شيئاً. فاليهودية والمسيحية جاءتا أولئك وهؤلاء من الاتصال بالأمم المتحضرة المجاورة. من هنا لم يكن عرب الجزيرة قبل الإسلام معزولين عن العالم، بل اتصل العرب بما جاورهم من البلاد عن انتقالهم اليهم فى القوافل للمتاجرة معهم. وكان طبيعياً أن يظل العرب يتصلون بنصارى الشام أو بنصارى اليمن فى رحلتى الشتاء والصيف، حيث ذكر القرآن رحلتى الشتاء والصيف فى سورة «قريش» : «لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ»(١) «إِيلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ»(٢) «فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ»(٣) «الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ»(٤). قول الآية: «رحلة الشتاء والصيف» «رحلة» نصب بالمصدر؛ أى ارتحالهم رحلة؛ أو بوقوع «إيلافهم» عليه، أو على الظرف. ولو جعلتها فى محل الرفع، على معنى هما رحلة الشتاء والصيف، لجاز، والأول أولي. والرحلة الارتحال. وكانت إحدى الرحلتين إلى اليمن فى الشتاء، لأنها بلاد حامية، والرحلة الأخرى فى الصيف إلى الشام، لأنها بلاد باردة. وعن ابن عباس أيضا قال: كانوا يشتون بمكة لدفئها، ويصيفون بالطائف لهوائها. وهذه من أجل النعم أن يكون للقوم ناحية حر تدفع عنهم برد الشتاء، وناحية برد تدفع عنهم حر الصيف؛ فذكرهم الله تعالى هذه النعمة. ويتعلق قول الآية: «لإيلاف» بما قبله. ولا يجوز أن

يكون متعلقا بما بعده، وهو قول الآية : «فليعبدوا رب هذا البيت» قال: وإذا ثبت أنه متعلق بالسورة الأخرى - وقد قطع عنه بكلام مبتدأ، واستئناف بيان وسطر «بسم الله الرحمن الرحيم»، فقد تبين جواز الوقف في القراءة للقراء قبل تمام الكلام، وليست المواقف التى ينتزع بها القراء شرعا عن النبى مرويا، وإنما أرادوا به تعليم الطلبة المعاني، فإذا علموها وقفوا حيث شاءوا. فأما الوقف عند انقطاع النفس فلا خلاف فيه، ولا تعد ما قبله إذا اعتراك ذلك، ولكن ابدأ من حيث وقف بك نفسك. هذا رأيى فيه، ولا دليل على ما قالوه، بحال، ولكنى أعتمد الوقف على التمام، كراهية الخروج عنهم.

ومن اتصال العرب بتلك البلاد التى كانوا يسافرون اليها مرتين كل عام، الأولى فى الشتاء والأخرى فى الصيف، عرفوا اليهودية والمسيحية وعرفوا توحيد الإله كما أنهم عرفوا كتابيهما المقدسين[٢٢]. وهناك سبب آخر هو انتقال تجار من معتنقى اليهودية والمسيحية إلى بلاد العرب عامة وإلى مكة خاصة والتى كانت ملتقى القوافل ومركزاً للتجارة العالمية ومستقراً لجواسيس الدولتين العظميين الرومانية والفارسية. ولا شك أنّ عرب الجزيرة قد اتصلوا بهؤلاء من خلال التعامل معهم. وسمعوا منهم عقائدهم التوحيدية. وانتقلت إلى كثير منهم لأنَ الوثنية لم تعد تقنع شطراً كبيراً منهم، خلال من له

مصلحة منهم فى بقائها وهم ارستقراطية قريش وصناديدها من الأغنياء والمتمولين الذين كان يهمهم أن تظل مكة عاصمة للوثنية لما يجره عليهم ذلك من مغانم، فانتقلت المسيحية إلى بعض القبائل ممن يفدون عليهم من نصارى الحبشة.

وتأثرت القبيلة العربية عامة واليمنية خاصة بالأفكار الدينية المسيحية واليهودية، بل المجوسية بالنسبة لثمامة، وما نصارى الحيرة سواء من الأزد أو جعفى أو بنى الحارث بن كعب وغيرهم إلا دليل على هذا التأثير، كما أن نصرانية بنى الحارث بن كعب فى نجران دليل على انتشار الديانة والأفكار المسيحية فى القبيلة اليمنية وخاصة القبائل القاطنة على الطرق التجارية المهمة. ومعلوم أن مكة فى مقدمة المدن التى تقع على الطرق التجارية المهمة، وأنها من أبرز مدن القوافل فى ذلك العهد. وارتبطت اليهودية بمنطقة يثرب-المدينة أكثر مما ارتبطت بغيرها من المواقع فى منطقة الحجاز، ومن ثم يستحسن أن نتعرف على تلك المنطقة لندرك الأسباب التى جعلها مركز جذب للديانة التوحيدية السامية الأولى فى تلك المنطقة بالذات. ولم تكن المدينة المنورة قبل هجرة الرسول وحدة مدنية مترابعة ولا هى كانت يثرب فحسب فى سهل المدينة المحصورة بين الحرتين، وكانت بعض القبائل تنزل على مرتفعات الحرتين وكانت يثرب إحدى هذه الواحات، ولما كان

اليـهـود قـد سكنوا سـهل المدينة قـبل الأوس والخـزرج، فـإن منازلهم التى كـانت فى واحـة يثرب ومـا حـولها تـعـتـبر أقـدم واحات البلد ومركزها العامر، وإلى جانب يثرب هناك واحات: السنح ورابح وغربى وقباء وحسيكة والبدائع وغيرها، وعندما استقر الأوس والخزرج فى السـهل غلبوا اليهود على أكثر ما كان بأيديهم، وعمروا واحات قديمة، وأنشـأوا واحات جديدة وإلى جانب منطقة يثرب-المدينة كانت هناك منطقة خيبر. فقد كان الوجود اليـهودى فى شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام محصوراً فيها. وخيبر التى تقع على بعد مائة وستين كيلو متراً من المدينة كان الوجود اليـهودى فيـها كثيفاً، حتى إن خيبر كانت كلها خالصة لهم ليس فيها من الأعراب أحد. إلى هاتين المنطقتين مستعمرات أخرى: تيماء وفدك ووادى القرى. تضاربت الآراء حول أسباب دخول أولى الديانات الإبراهيمية إلى جـزيرة العرب، فـعلى حين يؤكد البـعض أنهـا لم تدخل للتبشير ولكن لأسباب أخرى منها :

١ - زيادة عددهم فى فلسطين إلى أربعة ملايين.

٢ - اضطهاد الرومان لهم فى القرن الأول.

٣ - تدمير الهيكل.

وكان اليهود يهاجرون بجملة قبائلهم من أرض كنعان كلما أصابهم القمع والتشريد من فاتح جديد هاجر بنو النضـير

وبنو قريضة وبنو يهدل جملة واحدة إلى يثرب بعد أن ظهرت الروم على بنى إسرائيل جميعا بالشام، فإن البعض الآخر نحا منحى آخر وهو أن يهود الجزيرة العربية آنذاك كانوا طائفتين، لا بالمعنى العقدي، ولكن صنفين :

١ - عنصـــر يهـــودى نزح إلى بلاد العـــرب أتـوا من فلسطين.

٢ - عرب تهودوا.

وزعم بنى قريظة أنّ الروم لما ظهروا على الشام، خرج قريظة والنضير وهدل هاربين من الشام يريدون من كان بالحجاز من بنى إسرائيل، فوجه ملك الروم فى طلبهم فأعجزوا رسله. إنَ الجماعات اليهودية التى سكنت المدينة كان أقدمها الذين قدموا بعد استيلاء الروم على بلاد الشام ولعله على أثر استيلاء تيتوس على الدولة اليهودية وتشتيت اليهود. ونزح بنى قريظة والنضير وهدل إلى الجزيرة العربية من بلاد الشام وفلسطين على إثر اضطهاد الرومان لهم، ولكن فى ثنايا النص ما يؤكد على وجود سابق لبنى إسرائيل فى منطقة الحجاز.

ورحل يهود الحجاز وقت ظهور الإسلام رحلوا من فلسطين بعد أن اشتدت عليهم وطأة الروم، ثم بعد تخريب بختنصر لبيت المقدس. ولم يعد وجود اليهودية فى شبه جزيرة العرب

آنذاك يستند إلى الروايات التاريخية فحسب؛ بل قد تم العثور أخيراً على عدد من الحفريات والآثار والكتابات النبطية فيها أسماء عخارجية يعود بعضها إلى القرن الأول للميلاد. ولم يكن أولئك اليهود يهوداً حقاً، بل كانوا عرباً متهودين تهودوا بتأثير الدعاة اليهود . ومفاد ذلك أن اليهود الذين هاجروا من فلسطين إلى منطقة الحجاز قد نجحوا إلى حد ما فى تهويد بعض أبناء القبائل العربية فى منطقة الحجاز، وهو ما انتهى الى صياغة صنفين من اليهود : يهود مهاجرين أو نازحين من فلسطين، وعرب متهودين.

وقد ظهر يهود بعض العرب فى عدة صور منها أن المرأة المقلاة فى الجاهلية كانت تنذر إن عاش لها ولد أن تهوده، فتهود قوم منهم ومن الأنصار «الأوس والخزرج» من كان مسترضعين فى بنى قريظة وغيرهم من يهود فتهودوا، ومن الأنصار «الأوس والخزرج» من رأى فى الجاهلية أن اليهودية أفضل الأديان فتهود أولادهم، وسبب آخر هو اختلاط اليهود مع العرب. فقد عاش اليهود فى جزيرة العرب معيشة أهلها فلبسوا لباسهم وتصاهروا معهم فتزوج اليهود عربيات وتزوج العرب يهوديات، ولعل كون بعض اليهود من أصل عربى هو الذى يساعد على تحطيم القيود التى تحول بين زواج اليهود بالعربيات وبالعكس. ولعل ما يؤكد ذلك أن كثيراً من اليهود

رجالاً ونساءً حمل أسماء عربية، كما نبغ عدد من الشعراء اليهود، واحتمال كون بنى قينقاع من أصل عربى متهود.

أما عن البقاع التى انتشرت فيها اليهودية فأشهرها اليمن من طريق اتصال ملوك حمير بيهود يثرب. وعمل اليهود على نشر دينهم جنوبى الجزيرة حتى تهود كثير من قبائل اليمن ومن أشهرهم ذو نواس الذى اشتهر بحبه لليهودية واضطهاده لنصارى نجران. ومن اليمن انتشرت ظاهرة التهود بين السكان وتوطدت اليهودية فى هذه المنطقة العربية المتحضرة والمتقدمة اقتصادياً وعمرانياً واجتماعياً وثقافياً وسياسياً. ويرجع أصل اليهود باليمن إلى الحبرين اللذين رافقا تبعاً فى رحلته إلى اليمن؛ أى أن اليهودية دخلت وفق دعوة تبشيرية.

أما فى الحجاز فقد انتشرت واستقر اليهود في يثرب وخيبر وفدك وتيماء ووادى القري. أثرت اليهودية فى مجتمع الحجاز، ذلك أن قبائل يهودية مثل بنى قريظة، وبنى النضير، وبنى قينقاع، وبنى زعورا، وبنى هدل، وبنى قمعة، وبنى زيد اللات وهم رهط عبد الله بن سلام الذى أسلم وحسن إسلامه، كانت عاملاً مهماً فى انتشار الدين اليهودى فى القبائل العربية التى جاورتهم والتى كانت على الوثنية والتعددية الإلهية وخاصة الأوس والخزرج. غير أنه وجد فى الأوس والخزرج من تهود وكان من نسائهم من تنذر إذا ولدت وعاش

ولدها أن تهوده لأن اليهود كانوا أهل علم وكتاب. يضاف إلى ذلك أنهم كانوا على درجة حضارية متقدمة لحد كبير على سائر العرب المجاورين لهم فى تلك الأصقاع. كان جماعة حضارية متقدمة لحد كبير على سائر العرب المجاورين لهم فى تلك الأصقاع. كانت جماعة بيثرب من أبناء اليهود فيهم الشرف والعز على سائر اليهود وقد ذكرنا أن بنى زهرة[٢٣]. كان فيهم الملك وفيهم ثلاثمائة صائغ مما يدل على مكانتهم المتميزة. كذلك أن ابتداء أمر اليهود فى الحجاز ونزولهم فى وادى القرى وخيبر وتيماء ويثرب إنما كان فى أيام بختنصر، أما ما ورد فى روايات أهل الأخبار عن هجرة اليهود إلى أطراف يثرب وأعالى الحجاز إثر ظهور الروم على بلاد الشام، وفتكهم بالعخارجيين وتنكيلهم بهم، مما اضطر ذلك بعضهم إلى الفرار إلى تلك الأنحاء الآمنة البعيدة عن مجالات الروم، فإنه يستند إلى أساس تاريخى صحيح. وانتشرت اليهودية فى جزيرة العرب قبل ظهور الإسلام ولاسيما فى اليمن، كما انتشرت فى وادى القرى وخيبر وتيماء ويثرب، حيث أقامت قبائل بنى قريظة وبنى النضير وقينقاع. وكان اليهود يسيطرون على يثرب قبل هجرة النبى إليها سيطرة كاملة، مستخدمين وسائل ثلاث :

١ - العقيدة الدينية.

٢ - عنصر المال.

٣ - المكر والدهاء.

وقد انتشرت اليهودية جماعات استقرت في مواضع المياه والعيون من وادي القرى وتيماء وخيبر إلى يثرب، فبنوا الآطام-الحصون لحماية أنفسهم وأرضهم وزرعهم من اعتداء العرب عليهم، وقد أمنوا على أنفسهم بالاتفاق مع رؤساء القبائل الساكنة في جوارهم وعلى دفع إتاوة لهم وعلى تقديم الهدايا لاسترضائهم، ولكن تقديم الهدايا ودفع الإتاوات لرؤساء القبائل المجاورة كان عرفاً في جزيرة العرب؛ وذلك ليأمن ساكنو الواحات غارات الأعراب عليهم، ولا يدل بنفسه على انتفاء سيطرة قاطني تلك الواحات على مقدراتها وكانت السيادة لليهود، حتى جاء العرب فتغلبوا عليهم. وسكن يهود يثرب... وظلوا أصحاب يثرب وسادتها حتى جاء الأوس والخزرج فنزلوها واستغلوا الخلافات التي كانت قد وقعت بين اليهود فتغلبوا وسيطروا على المدينة، أيَ يثرب، وقسموها فيما بينهم فلم يبق لهم من يومئذ عليها سلطان، وتذكر روايات أهل الأخبار أن مجيئ الأوس والخزرج كان بعد سيل العرم. سبق اليهود الجميع إلى استيطان يثرب، ومع ذلك سيطر اليهود على الأصقاع الأخرى. وقد اشتهر يهود خيبر بين سائر يهود الحجاز بشجاعتهم، وخيبر موقع غزير المياه

قد عرف واشتهر بزراعته وكثرة ما به من نخيل. وفي موضع آخر من المواضع التى غلب عليها اليهود، وسكانه مثل أغلب يهود الحجاز، مزارعون عاشوا على الزراعة، كما اشتغلوا بالتجارة وبعض الحرف التى تخصص فيها اليهود مثل الصياغة والحدادة والتجارة. وكانت لليهود الصدارة والسيطرة على مقاليد الحكم فى المدينة واتخذوا لها ملكاً يحكمها. ومنهم من قال إن اليهود كانوا مسيطرين على المدينة–يثرب قبل الهجرة. وفى تعليل السيطرة اليهودية هناك أسباب عدة منها تفوق اليهود فى التجارة والزراعة والصياغة والحدادة. ومن المعروف أن جماعات يهودية هاجرت إلى العربية الشمالية والحجاز بعد أن دمر الرومان أورشليم سنة ٧٠، واستقرت هذه الجماعات فى يثرب وخيبر ووادى القرى وفدك. وعلى الرغم من اختلاط اليهود بالعرب وتعايشهم معهم واحتكارهم لبعض الحرف والصناعات كالزراعة وصناعة الأسلحة والحدادة والصيرفة والتجارة، فإنه يدل على مدى تقدم اليهود فى الصياغة. وفريق آخر يرجعها إلى إجادتهم أو مهارتهم المالية أو الصيرفية، أو فن المال. ولازال اليهود حتى الآن يتوارثون هذه الصفة أو هذه الخاصية. وهم أيضاً إلى عصرنا الراهن يستخدمون عنصر المال فى السيطرة. ويرجع ذلك إلى معرفة اليهود بالقراءة والكتابة فى حين أن العرب أمة

أمية. وكان اليهود فى جزيرة العرب تجار الأمتعة والصياغة والسيوف والدروع وسائر الآلات الحديدية. إن اليهود كانوا أساتذة العرب فى تعلم الكتابة العربية. وكانت الكتابة قبل الإسلام قليلة فى الأوس والخزرج وكان يهودى من يهود ماسكة قد علم الكتابة فأخذ يعلمها الصبيان. كان اليهود أصحاب علم وبيدهم كتاب مقدس ويؤمنون بوحدانية الإله التى هى لا جدال أكثر تقدماً فى درجة العقيدة الإيمانية من الوثنية والتعددية الإلهية، التى كانت عليها قبائل جزيرة العرب قبل اختلاط أفرادها بأصحاب عقيدة التوحيد، فإذا انتهينا إلى ذلك كان القول بتقليد العرب لليهود وتأثرهم بهم وأخذهم عنهم أمر مقبول ومستساغ. ذلك أن تقليد الأدنى حضارة للأرقى مسلم به. إنَ المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب فى شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعقائده. وتعتقد النفس فيمن غلبها وانقادت اليه إما بالنظرة بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه، أو لما تغالط به من انقيادها ليس لغلب طبيعى إنما هو لكمال الغالب، فإذا غالطت بذلك وإتصالها حصل اعتقاداً فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به وذلك هو الاقتداء وما أراه. واليهود امتازوا بكتابهم المقدس وثرواتهم العقارية والمنقولة ومهاراتهم فى التجارة والزراعة والصيرفة وسائر الحرف والمهن، فكان من البَدْهيّ أن يؤثروا فى

جيرانهم العرب، وأن هؤلاء الأخيرين يقلدونهم، ويقتدون بهم، ويسيرون على منوالهم، وأهم ما يسارعون إلى أخذه عنهم هو الدين. وكان لليهودية تأثير في التفكير الدينى لدى عرب منطقة الحجاز بوجه خاص في :

١ - إذاعة عقيدة التوحيد وهى الإيمان بوجود إله واحد ونبذ التعددية الإلهية المتمثلة فى عبادة الأصنام، وقد يكون الحنفاء أو المتحنفون أكثر من غيرهم تأثراً بهذه العقيدة وقبولاً لها، ولكن هذا لا يمنع من انتشارها فى غيرهم من أبناء القبائل، وعن طريق اليهود فى الجزيرة تسربت الأفكار التوحيدية الإلهية اليهودية.

٢ - ترسيخ عقيدة النبوة، ثم إشاعة مقولة قرب ظهور نبى يخلص الناس مما يعانونه من جور واضطهاد، يملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت ظلماً ويتحقق ملكوت الله على الأرض، وهى عقيدة المشيحانية المستقرة فى طوايا الديانة اليهودية.

٣ - التأثير فى الخطاب الدينى لدى العرب إذ تغيرت بنيته تغيراً نوعياً وتحول إلى التجريد، ودخلته مصطلحات ومفاهيم لم تكن معروفة عندهم قبل ذلك مثل: البعث والحساب والميزان والجحيم وإبليس... إلخ. وفى رواية كان يعرف اللسان العبرانى وهذا ثابت فى أكثر من كتاب من كتب السيرة المحمدية، ورقة بن نوفل كان من أكابر الحنفاء فى مكة وهو

الذى بشر محمداً أنه نبى هذه الأمة. وتمت ترجمة لبعض أجزاء من التوراة - العهد القديم، واستدل على ذلك بآيات من القرآن الكريم وبمحاولة الحبر اليهودى إخفاء آية الرجم عن النبى محمد ووضع يده عليها كما ورد فى البخارى وأنها لو لم تكن مكتوبة بالعربية لما شرع فى سترها لأن محمداً لم يكن يعرف العخارجية ولا الآرامية.

٤ - ومن المعروف أن اليهودية شرع متكامل. فهى لم تقتصر على نواحى العقيدة والعبادة والأخلاق، بل تناولت الحياة كلها ومن بينها الحدود أى العقوبات الجزائية أو الجنائية التى توقّع على من يرتكب فعلاً نهت عنه؛ مثل السرقة والزنا، ولو أن أحبارهم، عندما ارتبطت مصالحهم ومنافعهم ومكاسبهم بأصحاب السلطة والجاه والثروة، أحجموا عن تطبيق تلك الحدود على أفراد الطبقة الأرستقراطية أو المتنفذة. وهذه سمة رجال الدين فى كل الشرائع إذ يقومون فى مثل هذه الحالة بتفسير النصوص وتطويعها وتوظيفها بما يتفق ومكانة أفراد الطبقة ذات الكلمة المسموعة وصاحبة السطوة المالية، وهى العلاقة التى تربط دائماً بين «المقدس» و«السلطة».

وانتشرت المسيحية فى الجزيرة العربية انتشاراً واسعاً. فالأقطار المحيطة بالجزيرة آنذاك كانت تدين بالمسيحية

كسوريا فى الشمال الغربى والعراق فى الشمال الشرقى واليمن فى الجنوب والحبشة فى الغرب. ولم تكن شعوب تلك الأقطار بكاملها تعتنق «المسيحية». غير أنها كانت تمثل الديانة الرسمية بالنسبة لغالبيتها أو لشطر كبير منها. وفى الأطراف كانت دولة الغساسنة وكانت ملة أمرائها المسيحية. والإخباريون ينقلون إلينا أنَ آخر ملوكهم جبلة بن الآيتم الذى أدركته جيوش الفتح العربى. فعندما التقى بالخليفة الثالث عمر بن الخطاب كان على نصرانيته، فعرض عليه الإسلام فأنف منه، فذهب إلى بلاد الروم فى ثلاثين ألفاً، فلما بلغ ذلك عمراً ندم، وعاتبه عبادة بن الصامت فقال: لو قبلت منه الصدقة وتألفته لأسلم. فى الأطراف كانت هناك دولة المناذرة فى الحيرة، والتى بدأت جذور المسيحية تنمو فيها على يد ملكها امرئ القيس الأول، ثم أخذ عودها يستقيم على عهد حفيده النعمان.

وهكذا بدت الجزيرة العربية وقتذاك محاطة بسوار من الدول والدويلات، المسيحية فيها إما الديانة الرسمية أو الغالبة. وفى العراق، وإن لم تكن المسيحية الديانة الرسمية فإنها تأصلت فى الرها وجندى سابور ونصيبين وسلوقية، بل كان فى بعض هذه المدن مدارس فى اللاهوت والفلسفة حازت شهرة واسعة استمرت حتى الخلافة العباسية. ويرجع ذلك

إلى ما ألم بالكنيسة الشرقية من الاضطهاد واختلال الأحوال في صدر المائة الثانية للميلاد، إذ اضطر كثير من نصارها أن يلجأ إلى بلاد العرب طلباً للحرية وكان معظمهم يعاقبة. ومنها غزوا الأحباش لليمن، ثم محاولة أبرهة الخائبة لمد سلطانه إلى قلب الجزيرة، وأن هذه الحملة وإن باءت بالإخفاق فإنها تركت أثراً دينياً وإن جاء محدوداً في المواقع التي مرت بها جيوش الأشرم. كذلك انتشرت المسيحية في قبائل تغلب وغسان وقضاعة في الشمال وفي بلاد اليمن في الجنوب. وقد دخلت العربية بفضل جهود أباطرة الدولة الرومانية الشرقية في القرن الرابع الميلادي، وكان من أثر هذه العلاقات الوثيقة بين العرب والبيزنطيين أن تأثر العرب إلى حد ما بالمسيحية، فانتشرت في الجنوب عن طريق الحبشة والشمال عن طريق سورية وشبه جزيرة سيناء الآهلة بالأديار والصوامع. إنّ الذي زرع المسيحية في عرب الجنوب واليمن ذو نواس قبل تهوده فلما تهود سمى باسم «يوسف» وهو الذي حفر الأخدود «بنجران» ثم قاتل النصاري. أما في الجنوب والجنوب الغربي فقد كانت الحبشة من المراكز التي تشعشعت فيها المسيحية إلى بلاد اليمن وبلاد الحجاز وفي الغزو الحبشي الثاني لليمن في العام ٥٢٥م، وعلى إثره انتشرت المسيحية انتشاراً واسعاً في اليمن، واتخذ أبرهة نجران مركزاً رئيسياً لهذا الهدف

وانتشرت المسيحية فى بلاد العرب، وبوجه خاص فى طئ ودومة الجندل. وكانت نجران الموطن الرئيسى للنصرانية فى الجزيرة العربية الجنوبية، ولعلها الموطن الوحيد الذى توطدت فيه هذه الديانة فى اليمن، وعند ظهور الإسلام كانت نجران المركز الرئيسى للنصرانية فى اليمن.

ودخلت المسيحية قلب مكة مع الغزو الحبشى لها، بل اخترقت المسيحية قبيلة قريش نفسها وهى التى كان يتولى أفراد منها سدانة الكعبة وما كان بها من أصنام. إنّ الاضطهاد الذى وقع على أتباع المسيح كان أول أسباب انتشارها فى الجزيرة العربية وأنها دخلت مبكراً على يد الحارث الغساني. وتتمثل الأسباب السياسية فى سعى الروم لمد سلطانهم فى الجزيرة العربية عن طريق نشر دينهم على أيدى رجال الدين الذين يبشرون به. ولقد حاولت المسيحية واليهودية أن تتغلغلا فى الجزيرة العربية، وكانتا متصلتين بالصراع السياسي، إذ بدت كل منها حليفة الدولتين الطامعتين. وكان للمذاهب المسيحية فى مكة والمدينة وصنعاء ونجران وإكسوم مرجعيات سياسية ومذهبية مركزية خارجية. وهكذا لعبت السياسة دوراً كبيراً فى نشر الديانة المسيحية، وكانت الدولة الرومانية «البيزنطية» توظف الدين لصالحها، وتوقن أن تنصير القبائل العربية يخدم مصالحها، بل إنها لم

تتورع عن سلوك طريق الغزو المسلح لنشر المسيحية. وكانت المنازعة بين اليهودية والمسيحية فى الجزيرة العربية نزاعا سياسيا بين ملوك الأحباش والحميريين. وكانت حملة الأحباش على مكة إذاً إحدى ظاهرات الصراع على السيطرة السياسية والاقتصادية أساسياً، لكن الإخباريين لا يجدون تفسيراً لها إلا التفسير الدينى المحض، واتصال العرب بكل من نصارى الشام ومسيحيى اليمن فى رحلتيّ الشتاء والصيف. كذلك كان عرب الجزيرة، خاصة من يقطنون الأطراف الشمالية على إتصال بكل من الغساسنة والمناذرة، الذين كانت تفشو فيهم ديانة المسيح. وعرف العرب المسيحية فى الشام والعراق، وربما عرفوها فى مكة أيضاً وفى الطائف، بفضل التجارة من جهة، وبفضل من كان يصل اليها من الرقيق من جهة ثانية، وبفضل بعض التجار الذين غامروا بأنفسهم وتجارتهم فوصلوا إلى مكة واستقروا فيها، وكذلك عرف العرب المسيحية فى مدينة نجران، ودخلت المسيحية مكة، ورحلات قريش التجارية ونظرية تقسيم الناس إلى أحرار وعبيد ساهمت فى إدخال المسيحية فى مكة. أما الحجاز فقد كان يستقبل بانتظام القوافل القادمة من أطراف سوريا وما بين النهرين، وكانت تلك المناطق تذخر بالأديرة والمعابد فكانت هذه القوافل تحمل معها القصص

والموضوعات المسيحية. كذلك كان فى الحيرة من سراة النصارى من اشتركوا مع سراة قريش فى الأعمال التجارية مثل كعب بن عيد التنوخى فهو من سراة نصارى الحيرة، وكان أبوه أسقفا على المدينة، وكان يتعاطى التجارة وله شركة فى التجارة فى الجاهلية مع عمر بن الخطاب فى تجارة البز (الحرير) وكان عقيداً له. ولم تكن بلاد العرب الداخلية، وعلى وجه الخصوص، مدن الحجاز التجارية، تجهل كل الجهل إلى المسيحية وتقاليدها بسبب اتصالهم الدائم بقبائل الشمال.

ومن أسباب انتشار المسيحية فى جزيرة العرب كذلك، خاصة فى منطقة الحجاز، وجود عدد كبير من العبيد. وقد كانت فى مكة عند ظهور الإسلام جالية كبيرة من العبيد عرفوا بالأحابيش، ومن هؤلاء عدد كبير من النصارى استورد للخدمة وللقيام بالأعمال اللازمة لسراة مكة. وقد ترك هؤلاء الاحابيش أثراً فى لغة أهل مكة ليظهر فى وجود عدد من الكلمات الحبشية فيها، مثل الأدوات التى يحتاج اليها فى الصناعات، وفى الأعمال اليدوية. وعرف العرب فى مكة والطائف المسيحية بفضل من كان يصل اليه من الرقيق. وعندما ذهب النبي محمد (ص) إلى الطائف يدعو إلى دينه قابل رجلاً نصرانياً من أهل نينوى يسمى «عداس» كان غلاماً

أى عبداً لعتبة وشيبة ابنى ربيعة مما يؤكد انتشار الأرقاء النصارى فى بيوت الأرستقراطية فى مكة والطائف. وأسهم عدد من الأديرة التى يقطنها الرهبان النصارى فى إفشاء «المسيحية» بين عدد من القبائل، لعبت الأديرة دوراً مهماً فى نشر المسيحية، وتشير جغرافية توزيع الأديرة على انتشارها حتى فى المواضع القصية من البوادي. وكانت الأديرة تتلقى المعونات من كنائس العراق والشام. إن دخول المسيحية إلى جزيرة العرب كان بالتبشير وبدخول بعض النساك والرهبان إليها العيش فيها بعيدين عن ملذات الدنيا، وبالتجارة والرقيق ولاسيما الرقيق الأبيض المستورد من أقطار كانت ذات ثقافة وحضارة. وكانت جزيرة سيناء أهلة بالأديرة والصوامع. ومن المواضع التى وجدت فيها المسيحية سبيلاً فى أرض العرب: أيله... ووادى القرى ونزلته قضاعة فهى من أثبت القبائل فى المسيحية. وكان يسكنه نفر من الرهبان.

إنّ انتشار الأديرة والصوامع فى وادى القرى وشبه جزيرة سيناء، بل وفى الأصقاع القاصية من بوادى الجزيرة كان عاملاً فعالاً فى نشر المسيحية بين القبائل، لأن هؤلاء الرهبان والنساك كانوا يرون لزاماً عليهم نشر ديانتهم اقتداء بالمسيح عليه السلام، ونقرأ فى دواوين السيرة المحمدية أن الرسول (ص) عندما بلغ اثنتى عشرة سنة خرج مع عمه أبى

طالب في ركب للتجارة سنة ٥٨٢م إلى الشام، وأنهم قابلوا على الطريق راهباً من أهل المسيحية في صومعته يسمى بحيرى. وفي نجد اعتنق المسيحية قوم من طيئ وكندة، وقد أنشئت أديرة لرهبان النصارى في جبال طيئ، ولقد كان الكثرة من هؤلاء الرهبان على علم بالطب وظفوه واستخدموه في توطيد صلاتهم بعدد من شيوخ القبائل والتبشير بدينهم. كان الكثير من المبشرين على علم ووقوف على الطب والمنطق ووسائل الإقناع وكيفية التأثير في النفوس فتمكنوا من اكتساب بعض سادات القبائل فأدخلوهم في دينهم أو حصلوا منهم على مساعدتهم وحمايتهم، فنسب دخول بعض سادات القبائل ممن تنصر إلى مداواة الرهبان لهم ومعالجتهم حتى تمكنوا من شفائهم مما كانوا يشكون منه من أمراض.

ليس من شك في أنّ الرهبان الذين انتشرت صوامعهم حتى قبل الصحراء كان لهم كبير أثر في تعريف العرب بالمسيحية. وبلغ من تمكن المسيحية في بعض قبائل شبه الجزيرة العربية أن عدداً من أفرادها ذوي النفوذ فيها قام بدوره ببناء أديرة وصوامع.

إنّ قبائل كبيرة مسيحية فشت في الجزيرة العربية، بل إن المسيحية دخلت مكة والمدينة المقدسة ومعقل الوثنية آنذاك واستطاعت أن تخترق قبيلة قريش صاحبة الولاية على مكة؛

إذ آمن بالنصرانية بعض بطونها ونفر من رجالاتها. ولم تنغلق المسيحية ديانة تبشيرية على أهلها كاليهودية، وكان ذلك أحد عوامل انتشارها.

واستقرت في شمال شبه الجزيرة لدى الغساسنة والمناذرة ومدن العراق ثم في الجنوب في اليمن وكذلك في البحرين وعُمان بفضل البعثات التبشيرية وفي بلاد الحجاز، خاصة وادى القري، وكذا كان أهل نجران نصاري، وقدم منهم وفد إلى يثرب - المدينة على عهد محمد (ص) برئاسة السيد والعاقب والأسقف، وظل النصارى بنجران حتى خلافة عمر رضى الله عنه حيث أجلاهم تحت شعار «لا يجتمع في جزيرة العرب دينان»، ولو أنه كان بنجران في زمانه بقايا من أهل دين عيسى بن مريم على الإنجيل، وأنهم أهل فضل وعبادة. كما انتشرت المسيحية في بلاد العرب وبوجه خاص في طيئ ودومة الجندل. وكانت هناك صوامع في وادى القرى ووجدت في نجران كنيسة أطلق عليها «كعبة نجران»، ومال نفر من العرب إلى الرهبنة وبنوا أديرة. إنّ حنظلة الطائى فارق قومه ونسك وبنى ديراً بالقرب من شاطئ الفرات يعرف بدير حنظلة، وكان لتنصر المناذرة أثر كبير في بناء الأديرة والكنائس منها:

١ - كنيسة تسمى بيعة بني مازن.

٢ – كنيسة تسمى بيعة بنى عدي.
٣ – كنيسة الباغوتة.
٤ – دير اللج.
٥ – دير مارت مريم.
٦ – ديرهند الكبري.
٧ – دير هند الصغري.
٨ – دير الجماجم.
٩ – دير عبد المسيح.

ونظمت الكنيسة شئون العبادة فى تلك المراكز، ولم تتركها تسير بصورة عشوائية. ولما كانت للنصرانية هذه المثابة من الامتداد فى بلاد العرب، كان للنصارى أساقفة فى مواضع جمة منها لتنتظم بهم سياسة الكنائس، وقد تقدم ذكر أسقف ظفار، وقال بعضهم كانت نجران مقام أسقف وكان لليعاقبة أسقفان: يدعى أحدهم أسقف العرب بإطلاق اللفظ، وثانيهما يدعى أسقف العرب التغلبيين ومقامه بالحيرة، أما النساطرة فلم يكن لهم هذين الكرسيين إلا أسقف واحد تحت رئاسة بطريك له، كما عمد جوستنيان فى عام ٥٤٣م إلى تنصيب أسقفين مونوفيزيين مستقلين للمناطق الواقعة على الحدود العربية هما: يعقوب البرادعى وتيودور، وساعد الحارث بن جبلة ملك الغساسنة فى تمكين المذهب اليعقوبى فى مجالات

بعيدة بين العرب فى شمال شبه الجزيرة العربية، وكان في كعبة نجران أساقفة معتمدون. وقد اشتهر من بين رؤساء المسيحية قبل الإسلام قس بن ساعدة ويذكر أدباء العرب أنه كان أسقف نجران، ويقطع لامانس فى كتابه عن يزيد ببطلان ذلك ويذكر أنه لم يكن له صلة بنجران. وربما كان ظن أدباء العرب مبعثه أن قساً كان يخطب في أسواق العرب مثل غيره من دعاة الأديان الذين كانوا يتخذون من تلك الأسواق منابر للتبشير بعقائدهم. ورُويَ أن النبى محمدا (ص) سمع قس بن ساعدة الإيادى فى سوق عكاظ. وأنه ذكر ذلك لوفد بنى إياد عندما وفد اليه فى المدينة عام الوفود، وأنَ منهم من أعاد على مسامع محمد مقاطع من الخطبة التى سمعها الرسول.

وكانت سوق عكاظ أكثر أسواق العرب شهرة. فيها أنشد أصحاب المعلقات معلقاتهم. وفيها خطب قس. وفيها كان اليهود والنصارى وعباد الأصنام يحدثون كل عن رأيه، ولكن قسا هو راهب نجران النصرانى، وربما كان قس بن ساعدة من المتحنفين. وذكر قس فى خطبته الآيات الكونية التى تدل على أن الحياة لم تخلق عبثاً وألح إلى البعث والنشور والحساب، والأهم من ذلك كله أنه بشر بقرب ظهور دين جديد أفضل وأكمل، ولا يأتى بداهة إلا على يد نبى أو رسول. وتأثر ابن ساعدة باليهودية والمسيحية، وبعقيدة المخلص الذى يفك

أسر المأسورين، ويرفع الظلم عن المظاليم، ويدخل المسرة على قلوب الحزاني، وبالجملة يحقق العدل المطلق وهو الحلم الأبدى الذى يقض مضجع البشرية منذ بدء الخليقة، وتبنى الإسلام هذه الفكرة تحت شعار «المهدى المنتظر». ويتفق على هذه الفكرة أهل السنة والجماعة والشيعة ورواة الأحاديث وأصحاب الديانات السماوية الثلاث.

إن خطبة قس تلقتها الأمة بالقبول، بل والتجلة، أن محمداً سمعها أو سمع مثيلاتها فى عكاظ أو ربما فى غيره من أسواق العرب مثل مجنة أو ذى المجاز ودومة الجندل ونطاة خيبر والمشقر وحجر اليمامة، وإن كان أشهرها عكاظ، وتلك الأسواق كانت مجال خطب الدعاة والمبشرين الدينيين، ومعرض قصائد الشعراء ومعلقات فحول الشعراء. وقدم وفد إياد(٢٤) على النبي محمد فقال لهم: ما فعل قس بن ساعدة؟ قالوا: مات يا رسول الله، قال. كأني انظر اليه بسوق عكاظ على جمل أورق وهو يتكلم بكلام عليه حلاوة ما أجدنى أحفظه، فقال رجل من القوم أنا أحفظه يا رسول الله، وتلا عليه الخطبة فقال رسول الله: يرحم الله قسا إنى لأرجو أن يبعث يوم القيامة أمة وحده. لعل اعتناق قس للمسيحية كان أحد أسباب انتشار المسيحية وفشوها بين أفراد إياد. ويعد قس بن ساعدة الإيادى من شعراء النصارى العرب مثل أمية

بن أبى الصلت وعدى بن زيد. وكان ممن اعتنق المسيحية من مشاهير العرب أرباب بن عبد القيس وعدى بن زيد العبادي، وأبو قيس ابن أبى دانس من بنى النجار، وورقة بن نوفل، وعبيد بن الأبرص الأسدى الشاعر، وبحيرى الراهب؛ وورقة بن نوفل أحد أبناء عم أم المؤمنين السيدة خديجة أولى زوجات النبى محمد (ص)، وأول من آمن به، كما أن ورقة هو الذى قال له أنه سوف يكون نبى الأمة، أما بحيرى الراهب فهو الذى تقابل معه محمد عندما كان غلاما متوجهاً بصحبة عمه أبى طالب إلى الشام للمتاجرة، ويقال إن أول من تنصر من ملوك الحيرة النعمان بن المنذر، قيل على يد الجاثليق عبد يشوع، وقيل على يد عدى بن زيد العبادي. ودان بالمسيحية كثير من قبائل العرب النازلين بالحيرة أو بالمنطقة المحيطة بها من بينهم: تغلب من بطون بني بكر بن وائل فى ديار بكر، وكانت هند بنت النعمان زوجة المنذر بن امرئ القيس مسيحية، فنشأ ابنها عمرو بن المنذر الذى تولى حكم الحيرة فيما بين عاميّ ٥٥٤/٥٦٩م مسيحياً، وإلى هند هذه ينسب دير هند الكبرى بالحيرة. وكانت تنقلات القبائل أو بطونها أو أفخاذها مستمرة بين أطراف الجزيرة ووسطها. ولذا، فإن قبيلة تغلب هذه لم تكن هى الوحيدة التى فشت فيها المسيحية، بل الكثير غيرها مثل: إياد قبيلة قس بن ساعدة

وتميم وحنيفة وقضاعة وغيرها، بل إن المسيحية اخترقت قبيلة قريش نفسها. فقد سبق أن كعب بن عبيد التنوحى وهو من سراة الحيرة النصاري، وكان أبوه أسقفاً لها، تعاطى التجارة وشارك فيها عمر بن الخطاب قبل ظهور الإسلام. وأما من تنصر من أنحاء العرب فقوم من قريش من بنى أسد بن عبد العزى منهم عثمان بن الحويرث بن عبد العزي، وورقة بن نوفل من أسد.

وتغلغلت المسيحية فى مكة، واخترقت بعض بطون قريش، بل إن البعض يذهب إلى أن المسيحية وجدت داخل الكعبة نفسها ولو إننا من جانبنا نرى آن هذا الرأى ربما يفتقر إلى الأدلة الوثوقية، وإن استند إلى بعض القرائن التى لا ترقى إلى درجة الدليل منها أن عدى بن زيد وهو من أشهر شعراء العرب النصارى فى الجاهلية يقول:

سعى الأعداء لا يألون شليك

ورب مكة والصليب

إنَ صور الأنبياء وصور عيسى وأمه التى أمر الرسول بطمسها ومحو معالمها هى دليل على أثر المسيحية فى مكة ولهذا أقسم عدى بها كما أقسم الأعشى بها كذلك:

حلفت بثوبى راهب الدير والتى

ناها قصى والمضاض بن جرهم

والأعشى عاش فى الجاهلية وأدرك الرسول ومدحه.

وعليه، فإن المسيحية كان لها وجود فى جرف الكعبة. ذلك أن محو صورتى عيسى وأمه مريم بأمر محمد.

هناك صور وتماثيل لكل من عيسى وأمه فى جوف الكعبة فيقول «ومن جملة ما كان فيها يعنى الكعبة صور عيسى وأمه عليهما السلام، بقيتا حتى رآهما من أسلم من نصارى غسان وكان على أحد عمد الكعبة تمثال مريم وفى حجرها ابنها مزوقا».

ولعل من أظهر آثار الديانتين الساميتين على عرب الجزيرة قبل بعثة محمد شيوع أسماء الأنبياء الذين ورد ذكرهم فى التوراة والإنجيل، نورد على سبيل المثال: آدم بن ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب قتل فى الجاهلية وهو الذى وضع النبى محمد دمه من بعد فتح مكة، وإبراهيم بن الحارث بن خالد التيمى القرشي، وإسحق الغنوى وهو من الصحابة، وأبو أيوب الأنصاري، وهو الذى نزل عليه الرسول عند مقدمه يثرب مهاجراً من مكة وسليمان بن نوفل، وسليمان بن ابى حتمة القرشى. كما كان اسم عبد المسيح شائعاً كثيراً لدى أهل الحيرة خاصة. وكان عدد من هؤلاء من قبيلة قريش مما يدل على تأثرها بالمسيحية. كذلك بين النساء انتشرت الأسماء الواردة فى الكتابين المقدسين مثل: آسيا بنت الفرج

الجرهمية، مارية مولاة حجرى بن أبى إهاب التميمى حليف بنى نوفل، وهى التى حبس فى بيتها الصحابى خبيب بن عدي، وحواء بنت زيد بن السكن، وحواء بنت بجيد الأنصارية، وحمنة بنت جحش أخت زينب بنت جحش إحدى زوجات النبى محمد (ص)، ومريم بنت إياس الأنصارية، وأم عيسى بنت الجزار وأم يحى امرأة أسيد بن حضير أحد زعماء الأنصار وكلهن صحابيات.

من هنا كانت المسيحية منتشرة فى وسط الجزيرة وأطرافها، استنادا على دولتى الروم والحبشة ودويلتي، أو إمارتي، الغساسنة والمناذرة، والمسيحية كما اليهودية تركت آثاراً عميقة الغور فى عرب شبه الجزيرة :

١ - ترسيخ عقيدة التوحيد التى وضعت بذرتها اليهودية، أى الإيمان بإله واحد ونبذ ما عداه، وترك التعددية الإلهية المتمثلة فى عبادة الأصنام والأوثان.

٢ - توكيد عقيدة النبوة.

٣ - ركت المسيحية أثراً فى عرب الجزيرة، ويشهد الشعر الجاهلى على ذلك. إن شعراء النصاري، مثل قس بن ساعدة وأمية بن أبى الصلت وعدى بن زيد، لهم مسحة خاصة فى شعرهم عليها طابع الدين. وهناك عدة قصائد للشاعر أمية بن أبى الصلت تتضمن كلمات: الجنة والنار والبعث والحشر

والنشور والحساب والرب ذو العرش والميزان، وآيات الله كالسماء التى رفعت بلا عمد والأرض بلا وتد وبعثة الرسل مثل إبراهيم وإسماعيل، وقصة الذبح والفداء، وموسى وهارون ليذهبا إلى فرعون الذى كان طاغياً، ومريم التى لم تكن بغياً ولا حبلى، والملك الذى جاءها وقال لها لا تجزعى، وعيسى الذى أتى من الإله آية ولم يكن غوياً ولا شقيا، وقصص الأولين مثل عاد وجرهم وكان بعض أهل الجاهلية قد اطلعوا على التوراة والإنجيل، ووقعوا على ترجمات عربية للكتابين منهم ورقة بن نوفل وأمية بن أبى الصلت، وقد أكد البعض ترجمة الإنجيل للعربية آنذاك. وكان يقرأ الإنجيل بالعربية ويكتب منه ما شاء. كما زخر الشعر الجاهلى بالعديد من الألفاظ والعبارات والأفكار المستمدة من عقيدة النصارى مثل الإقرار بإله واحد، والنهى عن عبادة الأوثان والتقرب إليها، والرب يكفى الإنسان ويرعاه ويساعده فى حله وترحاله، والفناء على كل امرئ وليس أحد من هذه الدنيا بخالد، والصلوات والقيام والركوع والسجود والتسابيح، وتقديس اسم الله، والتسبيح بعد الصلاة لاسيما الضحى والعشاء، والحواريون ورسم المسيح وتلامذته.

وكانت هذه الآثار الواسعة التى بصمت بها اليهودية والمسيحية الذهنية العربية آنذاك، خاصة فى المجال الديني،

من عوامل التمهيد لقيام دولة قريش على يد محمد النبى (ص)، إذ ساعدت عقيدة التوحيد التى قامت تلك الديانات بنشرها بين عرب الجزيرة قبل الإسلام على تفكيك عرى الوثنية والتعددية الإلهية التى كانت مسيطرة وقتذاك وساهمت فى تفسيخها وفضحها والكشف عن زيفها ومنافاتها للعقل ومجافاتها للمنطق والحس السليم، بحيث أن الإسلام الذى نادى به محمد فيما بعد، جاء وقد عبدت أمامه الطرق وحرثت من تحته الأرض لتتلقى البذور التى ألقاها وهى أيضاً بذرة توحيدية. وتكمن أهمية المناداة بالإسلام ضمن مكونات الدولة الوليدة لا فى كونه عقيدة خاصة بالعرب ومتميزة عما سبقها فى بعض المناحى فحسب، بل لأنه كان أحد الأعمدة الركينة التى ارتكز عليها بناء تلك الدولة، وكان استعمال الدين كمدماك لشد أزر بنية الدولة بدأ قديماً بمبادرة المؤسس الأول ومجمع قريش قصى الجد الأعلى لمحمد (ص)؛ لأنه، لما كان يتمتع به من ملكات عقلية فذة ونادرة، أدرك بثاقب نظره أهمية عنصر الدين فى تعضيد الدولة ومؤازرتها فسار الأحفاد من بعده على هداه، ومترسمين خطاه. كما أسهمت عقيدة التوحيد فى توحيد قبائل الجزيرة العربية، لأن الإيمان بدين واحد أو عقيدة واحدة يخالف تماماً من كافة الوجوه وشتى المناحى اعتقاد كل قبيلة بإله خاص بها، فالتوحيد فى

العقيدة سوف يؤدى بطريق الحتم واللزوم إلى صهر القبائل فى بوتقة واحدة، أو حتى على الأقل التقريب بينها وإزالة مشاعر التفرد، وربما النفور، بما لا يستطيعه عامل آخر، انظر إلى من يعتنقون ديناً وسوف تجد بينهم علاقة حميمة على اختلاف فى عروقهم وتباعد بين ديارهم، وهكذا كان فعل عقيدة التوحيد التى بذرتها اليهودية والمسيحية فى شبه الجزيرة العربية، ولذا عندما جاء محمد يدعو إلى التوحيد والوحدة ونبذ «العصبية»، وجد لصوته صدى ولندائه استجابة، خاصة لدى العرب الذين خالطوا أبناء إحدى الديانتين، وعلى سبيل المثال، الأوس والخزرج، وهما من أهم عوامل نجاح الدعوة المحمدية ونذكر فى هذا المقام بقولة عمر بن الخطاب رضى الله عنه لهم : «يا معشر الأنصار لطالما أعز الله بكم الإسلام». وقد واكب التوحيد فى الألوهية الذى نشرته اليهودية والديانة المسيحية بجزيرة العرب نماء الشعور القومى عند القبائل العربية. ولقد تمثل ذلك فى هزيمة الفرس أمام العرب فى «يوم ذى قار» وفى انتصار «ذى يزن»، ومن ثم فلم يكن من قبيل المصادفة أن يتوجه إلى اليمن للتهنئة وفد من قريش على رأسه عبد المطلب الجد المباشر لمحمد (ص).

ورسخت عقيدة التوحيد فكرة دولة مركزية يسوس أمورها حاكم فرد؛ ذلك أن التعددية الوثنية، أو بعبارة أخرى، وجود

إله لكل قبيلة أو مجموعة محدودة من القبائل، يفضى إلى معنى مماثل وهو وجود رئيس لكل قبيلة. أما عقيدة التوحيد التى تنادى بإله أوحد لا شريك له تنتهى إلى وجود حاكم واحد تخضع له كل القبائل، ويذعن له جميع الناس. لهذا وجد محمد بن عبد الله القرشى التربة صالحة لتولى مقاليد الدولة التى شاءت الظروف التاريخية أن تكون عاصمتها مدينة يثرب بدلاً من مدينة مكة، حقيقة أن بعد وفاته لقى خليفته أبو بكر قدراً من المقاومة من بعض القبائل، ولكن القبائل التى كانت قد مهدت لديها فكرة الدولة المركزية المنبثقة عن عقيدة التوحيد والإيمان بالإله الوحيد وقفت إلى جانبه، حتى تمت له السيطرة على كافة الجزيرة العربية ثم بدأ يمد السلطان العربى خارجها.

كذلك كان لليهودية والمسيحية جانب آخر ساعد فى التمهيد لقيام دولة قريش فى يثرب، وهو ترسيخ فكرة مسئولية الإنسان عن أفعاله من خلال الثواب والعقاب لا فى الحياة الآخرة وحسب، بل أيضاً فى الحياة الدنيا بوجود سلطة تتولى توقيع العقاب على المخالفين وهو ما عرف «بالحدود». وهذا أمر لم تكن تعهده بهذا المعنى المنتظم القبيلة العربية، خاصة تلك التى لم تكن مستقرة فى المدن والقرى والواحات وأقصى ما كانت تعرفه هو الخلع، أى خلع الفرد الذى يقارف

أفعالاً منكرة تجر على القبيلة أو الفخذ المتاعب التى قد تؤدى إلى الحروب والغزوات، وربما اقتبس المتحنفين من الديانة اليهودية فكرة المسئولية الجزائية وتوقيع حدود الزنا والسرقة وشرب الخمر على المقترفين لها، ومثال ذلك، ما قال به عبد المطلب أستاذ الحنيفية وسيد مكة فى زمانه والذى يقرب المعنى الذى نهدف إلى توضيحه، ومن ثم لما جاء محمد (ص) ونادى بكل تلك القيم الإلهية، كانت الأذهان مهيأة لها، ولم تكن غريبة أو مستهجنة، وكانت تلك من الركائز التى توطدت بها أركان الدولة التى قامت على يديه فى يثرب؛ لأنه لا يتصور قيام أى دولة من دون وجود مبدأ المسئولية والثواب والعقاب عن الأفعال. ولم يقم الجانب العَقَدى وحده بعبء التمهيد لدولة قريش فى يثرب، ولكن هذا العامل كان أحد أخطر العوامل الممهدة لنشأة تلك الدولة القرشية، بل لعبت إلى جواره عوامل أخرى أدت أدواراً بالغة الخطر.

٣- ٥- الأسطورة والوجود:

قال جاك بيرك إن الآخرة تموج فى القرآن بقوة تغذى الصور الباذخة. وهذه الصور تحرك دوماً المؤمنين التقليديين. ومع ذلك فإن هذه الصور مثلها مثل الصور المسيحية، تثير فى العصر الحديث الذى نزع الأساطير، التشكك، بل حتى المنازعة. لكن ليس من خواص العصر أن نرى الأساطير تقود

تفكيرنا. فالعقل كان دائمًا يرضع من ثدي الأساطير. فمن العبث أن نحاول فصل هذين الأخوين من الرضاع. فالمجتمع العصرى المتطور الذى يحتكم بأحكام العقل، لايزال، فى الواقع، يخضع لخرافات عديدة. فسيادة المنطق على الخرافة هو أكثر صعوبة مما يظن للوهلة الأولي. لذلك لم يعن جاك بيرك بالشك المعاصر فى حده. فالحد من ملذات الجنة من ناحية، وكذلك سعير جهنم من ناحية أخرى إلى درجة المجاز، هو تحد للمشاعر الجديرة بالاحترام وهى الغالبة فى الإسلام، وقد حرص جاك بيرك على أن يجتنب الشك.

يحتل نظام «الأسطورة» Mythe الموقع الثالث فى ترتيب الأنظمة الدلالية الواقعة فى نظم العلامات المعاصرة. يتضافر النظام الأول والنظام الثانى لإنتاج الأيديولوجيا فى صورة الأسطورة. بعبارة أخرى، فرق رولان بارت، متأثرا في ذلك بلويس هلمسليف، بين الأنظمة الدلالية في النظم العلامية على النحو التالي :

١- النظام الدلالي الأول من بين الأنظمة الدلالية في النظم العلامية هو نظام المدلول الذاتي : Dnotation الدلالات المحددة. هنا تتكون العلامة من دال ومدلول.

٢- النظام الدلالي الثاني من بين الأنظمة الدلالية في النظم العلامية هو نظام التضمين Connotation أو سياق

الدال : ظلال الدلالات. يستخدم النظام الدلالي الثاني المدلول الذاتي بوصفه مدلوله ويقرن به مدلولا إضافيا. والمشكلة الكبرى هي تعديل النقد السائد للطبيعة الرمزية للغة عامة، والإلتباس والمدلول الملازم على وجه الخصوص. وهو الذي يوفر القوالب الثقافية النموذجية (مثل نماذج الشخصية). ويساعد على تجميع أجزاء المعلومات المختلفة التي تؤدي إلى معرفة كنه أيّ شخصية من الشخصيات أو أيّ موضوع من الموضوعات الأساسية التي تحتل مكانا مهماً في سياق الدراما. يتضمن الوصف في العمل الفني لغة متميزة بالدلالة السياقية المتولدة من العلاقات التركيبية، ونظام الشكل في العمل مؤلف من جانبين : شكل المضمون وشكل الشكل، والعمل الفني العام يصبح في الفن عبارة عن اللغة الخاصة، فالعمل الفني هو التصوير الذى يدور في أصله حول الدلالة السياقية، ويتمثل الوصف في الكشف عن مضمون من خلال العمل السطحي المكشوف ويتردد العمل الوصفي بين فرز الدلالة السياقية والدلالة المعجمية. والبحث عن الدلالة السياقية يكمن في الكشف عن «العمل الضمنى أو البيني» وتحديد نقطة التقاطع للعلاقات بين العملية ويتنزل النقد أو الكشف عن مقاطع العمل في ترتيب أنظمة الدلالة السياقية والكلام في أصناف من الأعمال الفنية المعينة، والمابين عملية هي عبارة

عن مركز العلاقات بين المضامين للدلالات السياقية.

٣- النظام الدلالي الثالث من بين الأنظمة الدلالية في النظم العلامية هو نظام الأسطورة .Mythe يتضافر النظام الأول والثاني لإنتاج الأيديولوجيا في صورة الأسطورة.

ولقيت الأساطير عناية بالغة من الدارسين منذ أواخر القرن الثامن عشر الميلادي، وحتى اليوم، بسبب الاهتمام العالمي بالحضارة اليونانية القديمة وبالفكر الشرقي، والهندى على وجه الخصوص. والمسألة الرئيسة فى الأبحاث التى تدرس الأساطير هى : كيف نشأت الأساطير ؟[٨٥]

كانت أولى الأجوبة على هذا السؤال نظرية أويهميروس الذى عاش فى القرن الرابع قبل ميلاد السيد المسيح. وذهب إلى أن الأساطير ليست غير صور عجيبة لأحداث تاريخية، ثم خلع عليها المبدعون طابعا أسطوريا. وهذه النظرية أخذ بها بعد ذلك بثمانية قرون لاكتانس والقديس أوغسطين لتأسيس الهجوم على الوثنية. وقد أخذ بهذه النظرية فى القرن التاسع عشر الميلادي موروودى جونس و أ. هوفمن. فقالا إن الأساطير مخطوطات تاريخية سطرها الخيال. ثم جاء هربرت سبنسر، فقال إن الأساطير هى فى أصلها مغامرات قام بها أشخاص حقيقيون، رفعهم بنو أقوامهم إلى مراتب الآلهة. والنظرية الثانية هى النظرية الرمزية. وهى أيضا قديمة ترجع

إلى أفلوطين وفرفوريوس اللذين قالا بأن الأساطير رموز على مذاهب فكرية معينة. وقد أخذ بهذه النظرية الرمزية مفكرو القرن التاسع عشر الميلادي. كيف ينبغى أن تفهم الأساطير؟ ما مدلولها ؟ كيف حدثت ؟

تلك هى الأسئلة التى استعادها الدارسون فى القرن العشرين(٢٦). وأساس الأساطير والملاحم كافة، كما بيّن فرويد هي «مطلق سلطان الأب»، وقساوته فى مزاولة هذا السلطان. وكلما خلا سلطان الأب فى العائلة من كل قيد، وجد الإبن نفسه بالضرورة -وهو الوريث المنتظر- فى موقف العدو من أبيه، ونفد بالضرورة صبره وهو يترقب الظفر بالسيادة عبر موت أبيه. وسبق أن فرّق الشاطبي بين المحتوى الظاهر وبين المحتوى الباطن، فى «الموافقات»، قائلا إنه من الناس من زعم أن للقرآن ظاهرا وباطنا، وربما نقلوا فى ذلك بعض الأحاديث والآثار. فعن الحسن، مما أرسله عن النبى (ص) ، أنه قال : ما أنزل الله آية إلا ولها ظهر وبطن، بمعنى ظاهر وباطن، وكل حرف حد وكل حد مطلع. وفسر بأن الظهر والظاهر هو ظاهر التلاوة، والباطن هو الفهم عن الله لمراده؛ لأن الآية تقول : «أَيْنَمَا تَكُونُواْ يُدْرِككُّمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُواْ هَـذِهِ مِنْ عِندِ اللّهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُواْ هَـذِهِ مِنْ عِندِكَ قُلْ كُلًّ مِّنْ عِندِ اللّهِ فَمَا

لِهَٰؤُلَاءِ الْقَوْمِ لاَ يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثاً»[٢٦] (سورة النساء، الآية ٧٨).

والواقع أن ما قصده جاك بيرك هو عكس ما قاله محمد رجب البيومي. قال بيرك إنّ القرآن قد أزال الطابع الأسطورى الذى كان يغلف القصص العبرية والقصص المسيحية القديمة. من هنا فلا علاقة بين اتهام محمد رجب البيومى وواقع كلام بيرك. يقول بيرك: «بالتعارض مع اللقاء اللغوي، إن جاز القول، يرتب القرآن أيضًا حلقة الهوية الجوهرية بالتناول الذى يؤثر به فى الأساطير الإنجيلية. وسواء تعلق الأمر بإبراهيم أو نوح أو يونس أو موسى فإنه يحول «أى أن القرآن لا يحافظ على القصص كما كانت من قبل فى العهدين القديم و الجديد» الأساطير إلى حوارات تحمل طابع علم النفس التفاضلى والإثارة وتتوخى النبرة أن تكون حكائية ودرامية. وإذ يتناول قصصًا مرتبطة عن قرب شديد بالتوراة وبتراث مبجل، فإن الأمر يبدو وكأنه يلجأ فى ذلك إلى الحرفية. من هنا فقد فهم محمد رجب البيومى المعنى العكسى تماما للمعنى الذى قصد اليه بيرك. فقد أبعد بيرك كلمة الأسطورة نهائيًا عن قصص الأنبياء فى القرآن، وهو الموقف الذى يتوافق مع ما أورده محمد رجب البيومى أنه «إذا قص القرآن الحوادث عن العرب السابقين أو أهل

الكتاب، فإنما يقصها لقصد يعود على دعوته الشاملة بتأكيد، ولا يقص من هذه القصص إلا الواقع، وليس من المعقول أن يجارى هؤلاء فيما يتسامرون به فيعرض منه ما ليس بالواقع، وهو تنزيل علام الغيوب». ما معنى أن تحمل النبرة طابعًا مأساويًا؟ إن هلاك الكفار يقابله نجاة المؤمنين فى هذه القصص فإذا جاءت المأساة فى جانب جاءت المسرة فى جانب آخر، فلماذا الطابع المأساوى بالذات؟ فى قصص بعض الأنبياء لم تحدث مأساة على الإطلاق مثل قصة يونس عليه السلام، إذ أنجاه الله، وأنعم على قومه بالإيمان : «فَنَبَذْنَاهُ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ سَقِيمٌ » (١٤٥) «وَأَنبَتْنَا عليه شَجَرَةً مِّن يَقْطِين»(١٤٦) «وَأَرْسَلْنَاهُ إلى مِـئَـةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ»(١٤٧) «فَـآمَنُواْ فَمَتَّعْنَاهُمْ إلى حِينٍ»(١٤٨)، فلماذا ذكر جاك بيرك المأساة ؟

أورد القرطبى فى تفسيره سورة «الصافات»: «فَنَبَذْنَاهُ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ سَقِيمٌ» (١٤٥)، «وَأَنبَتْنَا عليه شَجَرَةً مِّن يَقْطِين»(١٤٦) «روى أن الحوت قذفه بساحل قرية من الموصل. وقال ابن قسيط عن أبى هريرة: طرح يونس بالعراء وأنبت الله عليه يقطينة؛ فقلنا: يا أبا هريرة وما اليقطينة؟ قال: شجرة الدباء؛ هيأ الله له أروية وحشية تأكل من خشاش الأرض - أو هشاش الأرض - فتفشج عليه فترويه من لبنها

كل عشية وبكرة حتى نبت. وحكى الأخفش فى قوله: «وَهُوَ سَقِيمٌ» جمع سقيم سقمى وسقامى وسقام. وقال فى هذه السورة: «فنبذناه بالعراء» وقال فى «نَ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ» (سورة القلم: الآية ١) : «لَوْلاَ أَن تَدَارَكَهُ نِعْمَةٌ مِّن رَّبِّهِ لَنُبِذَ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ مَذْمُومٌ» (سورة القلم: الآية ٤٩). والجواب أن الله خبر ها هنا أنه نبذه بالعراء وهو غير مذموم ولولا رحمة لنبذ بالعراء وهو مذموم. وقول الآية: «وَأَرْسَلْنَاهُ إلى مِئَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ» وقد تقدم عن ابن عباس أن رسالة يونس إنما كانت بعد ما نبذه الحوت. وليس له طريق إلا عن شهر بن حوشب. النحاس: وأجود منه إسنادا وأصح ما حدثناه عن على بن الحسين قال: حدثنا الحسن بن محمد قال حدثنا عمرو بن العنقزى قال حدثنا إسرائيل عن أبى إسحاق عن عمرو بن ميمون قال حدثنا عبدالله بن مسعود فى بيت المال عن يونس النبى قال: إن يونس وعد قومه العذاب وأخبرهم أن يأتيهم إلى ثلاثة أيام، ففرقوا بين كل والدة وولدها، وخرجوا فجأروا إلى واستغفروا، فكف عنهم العذاب، وغدا يونس ينتظر العذاب فلم ير شيئا – وكان من كذب ولم تكن له بينة قتل – فخرج يونس مغاضبا، فأتى قوما فى سفينة فحملوه وعرفوه، فلما دخل السفينة ركدت السفينة والسفن تسير يمينا وشمالا؛ فقالوا: ما لسفينتكم؟ فقالوا: لا ندري. فقال يونس

عليه السلام: إن فيها عبدا أبقا من ربه جل وعز وإنها لن تسير حتى تلقوه. قالوا أما أنت يا نبى الله فإنا لا نلقيك. قال: فأقرعوا فمن قرع فليقع، فاقترعوا فقرعهم يونس فأبوا أن يدعوه، قال: فاقترعوا ثلاثا فمن قرع فليقع. فاقترعوا فقرعهم يونس ثلاث مرات أو قال ثلاثا فوقع. وقد وكل الله به جل وعز حوتا فابتلعه وهو يهوى به إلى قرار الأرض، فسمع يونس تسبيح الحصى «وَذَا النّونِ إذ ذّهَبَ مُغَاضِباً فَظَنّ أَن لَن نّقْدرَ عَلَيْه فَنَادَىَ في الظّلُمَات أَن لاّ إلَهَ إلاّ أَنتَ سُبْحَانَكَ إنّي كُنتُ منَ الظّالمينَ» (سورة الأنبياء، الآية ٨٧). قال: ظلمة الليل وظلمة البحر وظلمة بطن الحوت. قال: «فنبذناه بالعراء وهو سقيم» قال: كهيئة الفرخ الممعوط الذى ليس عليه ريش. قال: وأنبت الله عليه شجرة من يقطين فنبتت، فكان يستظل بها ويصيب منها، فيبست فبكى عليها؛ فأوحى الله جل وعز اليه: أتبكى على شجرة يبست، ولا تبكى على مائة ألف أو يزيدون أردت أن تهلكهم قال: وخرج رسول الله يونس فإذا هو بغلام يرعي: قال: يا غلام من أنت؟ قال: من قوم يونس. قال: فإذا جئت اليهم فأخبرهم أنك قد لقيت يونس. قال: إن كنت يونس فقد علمت أنه من كذب قتل إذا لم تكن له بينة فمن يشهد؟ قال: هذه الشجرة وهذه البقعة. قال: فمرهما؛ فقال لهما يونس: إذا جاءكما هذا الغلام فأشهدا له. قالتا نعم. قال:

فرجع الغلام إلى قومه وكان فى منعة وكان له إخوة، فأتى الملك فقال: إنى قد لقيت يونس وهو يقرأ عليك السلام. قال: فأمر به أن يقتل؛ فقالوا: إن له بينة فأرسلوا معه. فأتى الشجرة والبقعة فقال لهما: نشدتكما بالله جل وعز أتشهدان أنى لقيت يونس؟ قالتا: نعم قال: فرجع القوم مذعورين يقولون له: شهدت له الشجرة والأرض فأتوا الملك فأخبروه بما رأوا. قال عبدالله: فتناول الملك يد الغلام فأجلسه فى مجلسه، وقال: أنت أحق بهذا المكان مني. قال عبدالله: فأقام لهم ذلك الغلام أمرهم أربعين سنة. قال أبو جعفر النحاس: فقد تبين فى هذا الحديث أن يونس كان قد أرسل قبل أن يلقمه الحوت بهذا الإسناد الذى لا يؤخذ بالقياس. وفيه أيضا من الفائدة أن قوم يونس آمنوا وندموا قبل أن يروا العذاب؛ لأن فيه أنه أخبرهم أنه يأتيهم العذاب إلى ثلاثة أيام، ففرقوا بين كل والدة وولدها، وضجوا ضجة واحدة إلى الله، وأنه لم يكن حكم فيهم كحكمه فى غيرهم فى قول عز وجل: «فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ» (سورة غافر: الآية ٨٥)، والآية: «وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الآنَ وَلاَ الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ أُوْلَئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَاباً أَلِيماً» (سورة النساء : الآية ١٨). إنهم رأوا مخائل

العذاب فتابوا.

وعمد جاك بيرك إلى سورة الكهف ليكشف ما سماه بالطابع الأسطوري، ونص على أن ما بها من الأحداث مادة تلفيقية لسير بعض القديسين ! فما المراد بالتلفيق هنا؟ أهو حديث عن أمر لم يحدث، ولفق تلفيقًا ! ثم أشار إلى قصتى ابراهيم وموسي، ليعلن أن القرآن تابع الإنجيل فى اتجاهه الرامى إلى تخليص العالم من السحر ! وأنا أقول للكاتب، إن قصة الكهف وقصة هود وقصة صالح ! هذه الثلاث لم تأت فى التوراة ولا الإنجيل، فأى كتاب تابعه القرآن فيما قصَّه عن هذه الثلاث. وقد تحدث جاك بيرك عن الطبيعة فى القرآن الكريم بما وافقه محمد رجب البيومى عليه، لأن مشاهد الطبيعة فى القرآن قد تعددت وتنوعت مظاهرها فى السماوات والأرض، ووصف الطبيعة فى القرآن فى حاجة إلى كتاب مستقل لم ينهض أحد بتأليفه على الوجه الدقيق، وقد خطا أحمد حنطور فى هذا المجال خطوات ممتازة حقًا، ولكن شعور الكاتب ببشرية القرآن يدفعه إلى أن يخلط الجد بالهزل فيقول :«ولنتصور النبى أمام منظر طبيعى فى نجد أمام الواحة الريانة المنبثقة فى الصحراء التى هى نفسها لا فراغ فيها، ويمكن للتنوع الكونى أن يبعث فى ذاكرته كعربى إحدى تلك الصور التى تسلطت عليها منوطة بكلام الشعراء».

ما معنى ذلك؟ إنه يتصور الرسول أمام مشهد طبيعى بنجد فى واحة خضراء يستلهم الطبيعة ما سجله فى الكتاب ! والرسول لم ير «نجداً» ولم يقف أمام واحة خضراء بها فهو تهامى لا نجدى ! هذه واحدة. والثانية أنه يشهد مظاهر الكون الخالية فيتذكر ما قال شعراء الجاهلية، ويستلهمهم بعض ما جاء به ! لقد وصف الشعر الجاهلى مظاهر الطبيعة وأبدع الشعراء فيما قالوه ! ولكن ما جاء به القرآن عن الطبيعة يعلو علواً تامًا عما قاله هؤلاء المجيدون ! أفتكون ذاكرة الرسول قد استمدت من هؤلاء ما جاء فى كتاب الله ! لو صح ذلك فعلاً لنشطت عشرات من زملاء جاك بيرك الباحثين فى الشعر الجاهلى ليوازنوا بين قول وقول، وليقرروا هذه النتيجة التى يحاول المؤلف تسجيلها؟ لماذا لم يفعل هذا المتبحرون منهم فى دراسة شعر الطبيعة الجاهلى لينتهوا إلى ما يريد أن ينتهى اليه من النتائج؟ وفيهم من قال مثله بتأثر القرآن بالإنجيل والتوراة وأساطير فارس وشعر أميه بن أبى الصلت، وخطب قس بن ساعدة ! لقد فتح لهم الباحث باباً للإفك ولكنهم تحاشوا أن يدخلوه ! فما علة ذلك ؟

ذكر القرآن جاك بيرك من خلال متتابعاته العديدة بنشيد برمنيدس عبر هاوية الزمن وفجوة الحضارات : «لم يبق إلا طريق واحد يمكن التكلم عنه، ألا وهو أنه موجود. وعلى هذا

الطريق تقع علامات عدة تدل على أنه لما كان غير مولود فإنه أيضًا غير فان، فهو فى الواقع سليم الأطراف، لا يتغير، ولا نهاية له. وأبدًا لم يكن ولن يكون، لأنه كائن حاليًا، كامل تمامًا فى الوقت نفسه، أو هو وحدة واحدة».

عاش برمنيدس، كما أسلفنا من قبل، فى «إيليا» إحدى مدن اليونان الكبرى الواقعة فى إيطاليا الجنوبية، ما بين سنة ٥٤٠ و ٤٥٠ ق. م. لقد أولى أرسطو أسبقية للفعل على الممكن فى ما نسبه من تفوق إلى الكائن بالفعل على الكائن بالقوة. ونتج عن هذه الرؤية تقليد ميتافيزيقى تقلصت فيه الوجود إلى حضرة قائمة باستمرار. وعمليًا ظهرت هيمنة الفعلى على الممكن فى مختلف الأوصاف المنسوبة إلى الوجود، مثل : صورة، كمال، جوهر، وجود، شيء مفكر، إقامة مقابلة... أما مارتن هيدجر فيطل على الوجود كأفق زمنى «للدازين» الذى يتحرك انفتاحًا على الممكن وانفتاحًا للممكن أيضًا. فالإنسان زمنى لأنه يوجد فى صيغة الممكن، يتجاوز المعطيات الحضارة نحو «إمكانات» هى بدورها دائمة الغياب، ولكنها تؤسس معنى وجوده. وينتقل الإنسان من الموقف غير الصحيح إلى الوجود الصحيح ساعة يقرر ويعتزم على فهم وجوده «إمكانية»، «اختيار مسؤولية فردية»، ولا واقعًا بسيطًا تكيفًا مسؤولاً مع المجهول الجماعي. ومن هذا المنظور يرفض مارتن

هيدجر التصغير المنطقي لمعنى العدم، بل يرفعه من جديد إلى مرتبة يوازى فيها أصلاً الوجود، كمعطى فينومينولوجي طبعاً. ويتجاوز مارتن هيدجر حصر لقاء الوجود والزمان فى امتداد أفق الدازين التجاوزي، ليركز على حدث الامتلاك المتبادل بين الإنسان والوجود، وهو العلاقة الأصيلة التى تتضمن الاختلاف بين الوجود والكائن، وفى الوقت نفسه، تتقبل الكشف بواسطة الكلمة. فى اختبار الامتلاك خطوة إلى ما قبل صعيد الحديث النظرى الذى انحسرت اليه الحقيقة منذ أرسطو، نحو الحديث النظرى الذى انحسرت اليه الحقيقة منذ أرسطو، نحو الحديث الشعرى الذى كان، بنظر مارتن هيدجر، حجر الزاوية في البحث الفلسفي. هنا يسمع الإنسان دعاء الوجود، دعاء ثميناً مقدساً، يسعى الشاعر إلى الإجابة عليه بواسطة النطق الكاشف عن الداعي. إن مذاوتة الوجود «واللوجوس» تتيح للمشروع الشعرى إبراز حقيقة الوجود بواسطة الكلمة. ومن جديد يعيدنا مارتن هيدجر إلى نشيد برمنيدس. وعلى ضوء تحليل مارتن هيدجر الفلسفي، يمكن اعتبار برمنيدس مؤسس علم الوجود السليمة وفيلسوف حرية التفكير والمبادرة، ذلك لأن كل كائن يتأصل فى الوجود الواحدة المتميزة بكونها إبداعاً دائم الدفق والانتشار. فمن جهة، ليس الكنونة جوهراً ثابتاً ممتلئاً وجامداً، ومن جهة

أخرى ليست لا محدوداً سلبيا ينتظر لا محدوداً بأفعال تأتيه من الخارج، وأخيراً ليست هى علة نفسها المطلقة، وليست من ثم علة الكائنات وفقًا لمثل جوهرية ولقيم خلقية... وليست الحرية ميزة جوهر يتصف بالحياد ومن ثم باللامبالاة، ولا هى «عتباطية عشوائية»، بل إنها متأصلة فى إيجابية الفكر والوجود الموحدة والمتفجرة فى ظهورات لا تحصر. ولا يحتاج برمنيدس، للكلام عن النزعة التجاوزية فى الإنسان ، إلى إثبات الثنائية التى ألفتها الفلسفة، أى ثنائية النفس والجسد، بل إنه يثبت أن العقل يحل فى الجسد المكتمل لتقبله. وعلاوة على ذلك يثبت برمنيدس أن وحدة الوجود كفيلة بكل المظاهر، بدون الحاجة، إلى وساطة جوهرية محدَّدة ومحدِّدة. يكفى أن يتأصل الإنسان فى الوجود، وأن يذاوت الفكر الوجود، وأن تلبث الكلمة أمينة مذاوتة للفكر، كى ينعم الإنسان بإبداعية الوجود.

يتطابق ترتيب القرآن، إذا جازت العبارة، واللقاء اللغوي، لحلقة الهوية الجوهرية بالتناول الذى يخص به الأساطير الإنجيلية. وسواء تعلق الأمر بإبراهيم أو نوح أو يونس أو موسى فإنه يحول (يقطع مع الشكل السابق) الأساطير إلى حوارات تحمل طابع علم النفس التفاضلى والاثارة وتتوخى النبرة أن تكون حكائية ودرامية. وإذ يتناول قصصًا مرتبطة

عن قرب شديد بالتوراة وبتراث مبجل، فإن كل شيء يتم وكأنه يلجأ في ذلك المجال المميز للنص الأدبي. هذا فيما يتعلق بالشكل. أما فيما يتعلق بالموضوع فلربما نكون بصدد كشف الطابع الأسطورى حقا. ففى قصة مثل تلك التى تضمنتها سورة الكهف، حيث يجد العديد من القراء ذوى انتماءات مختلفة مادة لسيرة قديسين تلفيقية تبدو لى كأنها تحفظ معلن إزاء الأسطورى بوصفه أسطوريًا والآية ٩ : «أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُواْ مِنْ آيَاتِنَا عَجَبا» تتضمن إجابة سلبية تبررها الآيتان السابعة والثامنة، عن السيطرة الإلهية على الظواهر الطبيعية. وثمة مثال آخر من أكثر الأمثلة وضوحًا، وهو ابراهيم الذى يقدم المثل برفضه الوثنية من طريق براهين العقل. وانتهى به الأمر إلى تحطيم الأصنام فى منظر لا يخلو من السخرية. أما فيما يتعلق بموسى فقد كان همه أن يهاجم عبادة الإنسان ثم السحر والشعوذة التى كان عليه أن يستأصلها من قومه، وقد بدأت العقيدة الإنجيلية بتخليص العالم من السحر. وقد تابع الإسلام السير بقوة فى الاتجاه نفسه. وإزاء الندرة التى تكاد تكون معقولة لورود مشتقات الجذر ق. د. س فى القرآن، تتدلى مائة وخمسون استخدامًا وأكثر لمشتقات الجذر ص. ل. ح التى تعبر عن التصور الأخلاقى لـ«العمل الصالح» والجهد

تجاه التقويم. وإذا كان القرآن نزع صفة القداسة عن العالم، وكشف عن الطابع الأسطورى للإسرائيليات، فيمكن القول إنه أرسى قواعد العلم على الإحساس بالطبيعة.

٣- ٦- القصة الأسطورية فى القرآن:

يختلف الوضع فى القصة الأسطورية عنه فى القصة التاريخية والقصة الأدبية من حيث المواد الأدبية ومن حيث تناولها. أما من حيث المواد فيرجع الاختلاف إلى أن المواد الأدبية فى القصة التاريخية كانت أحداثاً واقعية تناولها القرآن ورتبها ترتيباً يحقق الهدف المراد فى القصة القرآنية. أما من حيث المواد فيرجع الاختلاف إلى أن المواد فى القصة التمثيلية كانت أحداثاً لا نعرف لها هذه الصفة عن التاريخية والواقعية ومن هنا صارت أحداثاً افتراضية. وقد تناول القرآن هذا اللون من الأحداث وعرضه العرض الذى تتحقق به الأغراض المرادة من القصة. أما فى القصة الأسطورية فالمواد الأدبية قصة بأكملها. ومن هنا يكون الصنيع البيانى مخالفاً بعض الشيء له فى القصة التاريخية والقصة التمثيلية من ألوان القصص القرآني. فالقدماء من المسلمين يجمعون على ورود القصة التاريخية فى القرآن مهما يكن الرأى فى طريقة تناولها. وبعض القدماء من المفسرين يقول بوجود القصة التمثيلية. لكن لم يقل واحد من المفسرين بورود القصة

الأسطورية فى القرآن، بل على العكس نرى منهم كما نرى من بعض المحدثين نفوراً من لفظ الأسطورة ومن القول بأنها فى القرآن ولو إلى حد ما. إن بعض المفسرين من أصحاب اللمحات قد فتح الباب وأجاز القول بوجود القصة الأسطورية، وأصّل لذلك أصولا مهمة لهذه الفكرة، مثل تقريره أن هناك جسماً للقصة أو هيكلاً للحكاية، وأن هناك أمورا أخرى، والجسم أو الهيكل غير مقصود، أما المقصود حقاً فهو ما فى القصة من توجيهات دينية أو خلقية. وهو ما ذهب اليه الأقدمون كالإمام الرازي، وهو ما قرره محمد عبده صراحة حين تحدث عن التعبيرات البيانية وأنها قد تقوم على شئ من الخرافات الوثنية(٢٧). وتقول الآية ٣٩ من سورة يونس : «بَلْ كَذَّبُواْ بِمَا لَمْ يُحِيطُواْ بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ من قَبْلِهِمْ فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ». وقال القرطبى إن قول الآية: «بَلْ كَذَّبُواْ بِمَا لَمْ يُحِيطُواْ بِعِلْمِهِ» أى كذبوا بالقرآن وهم جاهلون بمعانيه وتفسيره، وعليهم أن يعلموا ذلك بالسؤال. فهذا يدل على أنه يجب أن ينظر فى التأويل. وقوله: «وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ» أى ولم يأتهم حقيقة عاقبة التكذيب من نزول العذاب بهم. أو كذبوا بما فى القرآن من ذكر البعث والجنة والنار، ولم يأتهم تأويله أى حقيقة ما وعدوا فى الكتاب؛ قاله الضحاك. وقيل للحسين بن الفضل: هل تجد فى القرآن

(من جهل شيئا عاداه) قال نعم، في موضعين: «بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه» وقوله: «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُواْ لِلَّذِينَ آمَنُواْ لَوْ كَانَ خَيْراً مَّا سَبَقُونَا إِلَيْهِ وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُواْ بِهِ فَسَيَقُولُونَ هَـٰذَآ إِفْكٌ قَدِيمٌ» (سورة الأحقاف: الآية ١١). «كذلك كذب الذين من قبلهم» أيّ الأمم الخالية، أي كذا كانت سبيلهم. والكاف في موضع نصب. «فانظر كيف كان عاقبة الظالمين» أي أخذهم بالهلاك والعذاب. وقال الرازي إن «الأول أنهم كلما سمعوا شيئاً من القصص قالوا ليس في هذا الكتاب إلا أساطير الأولين، ولم يعرفوا أن المقصود منها ليس هو الحكاية، بل أمور أخرى مغايرة لها». وفرّق الرازي ومحمد عبده بين أمرين :

١ - هيكل القصة أو جسم الحكاية. والرازي يلحظ أن هذا الأمر وهو هيكل القصة أو جسم الحكاية هو الذي أدخل الشبهة على عقول المشركين حين ظنوا أنه المقصود من القصص، من أجل هذا ذهبوا إلى ما ذهبوا اليه من أن القرآن يشمل «أساطير الأولين».

، ٢ما في القصة من توجيهات دينية نحو قواعد الدعوة الإسلامية ومبادئ الدين الحنيف. والمقصود هو أمور أخرى مغايرة لها الجسم من القصة، بل جاءت القصص في القرآن لأجل الموعظة والاعتبار لا لبيان التاريخ ولا للحمل على

الاعتقاد بجزئيات الأخبار عند الغابرين، وإنه ليحكى من عقائدهم الحق والباطل، ومن تقاليدهم الصادق والكاذب، ومن عاداتهم النافع والضار، لأجل الموعظة والاعتبار. فحكاية القرآن لا تعدو موضع العبرة ولا تتجاوز مواطن الهداية، ولابد أن يأتى فى العبارة أو السياق وأسلوب النظم ما يدل على استحسان الحسن واستهجان القبيح. وقد يأتى فى الحكاية بالتعبيرات المستعملة عند المخاطبين أو المحكى عنهم وإن لم تكن صحيحة فى نفسها كالآية : «كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس»، وكالآية : «بلغ مطلع الشمس». وهذا الأسلوب مألوف فإننا نرى كثيرا من كتاب العربية وكتاب الإفرنج يذكرون آلهة الخير والشر فى خطبهم ومقالاتهم لا سيما فى سياق كلامهم عن اليونان والمصريين القدماء ولا يعتقد أحد منهم شيئاً من تلك الخرافات الوثنية. من هنا أجاز محمد عبده أن يكون فى التعبير القرآنى - قصصاً وغير قصص - أثر للأساطير، إجراء للعبارات على تلك الظواهر الخرافية لأنه يحكى من عقائدهم الحق والباطل، كما أجاز أن يكون القرآن قد أجرى أساليبه، فجعل الخرافات الوثنية أداة للتعبيرات البلاغية. ووقف الرازى ومحمد عبده عند هذا الحد.

وتلك هى آيات القرآن فى الأساطير :

١- تقول الآية : «وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ اليكَ وَجَعَلْنَا على قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْراً وَإِن يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَّا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّى إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلاَّ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ» الأنعام ٢٥ . وقال القرطبى ان قول الآية: «وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ اليكَ» أفرد على اللفظ يعنى المشركين كفار مكة. «وَجَعَلْنَا على قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً» أى فعلنا ذلك بهم مجازاة على كفرهم. وليس المعنى أنهم لا يسمعون ولا يفقهون، ولكن لما كانوا لا ينتفعون بما يسمعون، ولا ينقادون إلى الحق، كانوا بمنزلة من لا يسمع ولا يفهم. والأكنة الأغطية جمع كنان مثل الأسنة والسنان، والأعنة والعنان. كننت الشيء فى كنه إذا صنته فيه. وأكننت الشيء أخفيته. والكنانة معروفة. والكنة (بفتح الكاف والنون) امرأة أبيك؛ ويقال: امرأة الابن أو الأخ؛ لأنها فى كنة. «أن يفقهوه» أى يفهموه وهو فى موضع نصب؛ المعنى كراهية أن يفهموه، أو لئلا يفهموه. «وفى آذانهم وقرا» عطف عليه أى ثقلا؛ يقال منه: وقرت أذنه (بفتح الواو) توقر وقرا أى صمت، وقياس مصدره التحريك إلا أنه جاء بالتسكين. وقد وقر الله أذنه يقرها وقرا؛ يقال: اللهم قر أذنه. وحكى أبو زيد عن العرب: أذن موقورة على ما لم يسم فاعله؛ فعلى هذا وقرت (بضم الواو). وقرأ طلحة بن مصرف (وقرا) بكسر الواو؛ أى جعل، فى آذانهم ما سدها عن

استماع القول على التشبيه بوقر البعير، وهو مقدار ما يطيق أن يحمل، والوقر الحمل؛ يقال منه: نخلة موقر وموقرة إذا كانت ذات ثمر كثير. ورجل ذو قرة إذا كان وقورا بفتح الواو؛ ويقال منه: وقر الرجل (بقضم القاف) وقارا، ووقر (بفتح القاف) أيضا.

قول الآية: «وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها» أخبر الله تعالى بعنادهم لأنهم لما رأوا القمر منشقا قالوا: سحر؛ فأخبر بردهم الآيات بغير حجة.

قول الآية: «حتى إذا جاؤوك يجادلونك» مجادلتهم قولهم: تأكلون ما قتلتم، ولا تأكلون ما قتل الله؛ عن ابن عباس. «يقول الذين كفروا» يعنى قريشا؛ قال ابن عباس: قالوا للنضر بن الحرث: ما يقول محمد؟ قال: أرى تحريك شفتيه وما يقول إلا أساطير الأولين مثل ما أحدثكم عن القرون الماضية، وكان النضر صاحب قصص وأسفار، فسمع أقاصيص فى ديار العجم مثل قصة رستم واسفنديار فكان يحدثهم. وواحد الأساطير أسطار كأبيات وأباييت؛ عن الزجاج. قال الأخفش: واحدها أسطورة كأحدوثة وأحاديث. أبو عبيدة: واحدها إسطارة. النحاس: واحدها أسطور مثل عثكول. ويقال: هو جمع أسطار، وأسطار جمع سطر؛ يقال: سطر وسطر. والسطر الشيء الممتد المؤلف كسطر الكتاب.

القشيري: واحدها أسطير. وقيل: هو جمع لا واحد له كمذاكير وعباديد وأبابيل أى ما سطره الأولون فى الكتب. قال الجوهرى وغيره: الأساطير الأباطيل والترهات.

٢ - ونزلت الآية : «وَإِذَا تُتْلَى عليهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلاَّ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِن كَانَ هَذَا هُوَ الحَقَّ مِنْ عِندِكَ فَأَمْطِرْ علينَا حِجَارَةً مِّنَ السَّمَاءِ أَوِ ائْتِنَا بِعَذَابٍ اليم» (سورة الأنفال الآيتان ٣١ و٣٢). نزلت الآية ٣١ من سورة الأنفال فى النضر بن الحارث. كان خرج إلى الحيرة فى التجارة فاشترى أحاديث كليلة ودمنة، وكسرى وقيصر، فلما قص الرسول أخبار من مضى قال النضر: لو شئت لقلت مثل هذا. وكان هذا وقاحة وكذبا. وقيل: إنهم توهموا أنهم يأتون بمثله، كما توهمت سحرة موسي، ثم راموا ذلك فعجزوا عنه وقالوا عنادا: إن هذا إلا أساطير الأولين. وفى الآية ٣٢ من سورة الأنفال، القراء على نصب «الحَقَّ» على خبر (كان). ودخلت (هو) للفصل. ويجوز (هو الحق) بالرفع. «من عندك» قال الزجاج: ولا أعلم أحدا قرأ بها. ولا اختلاف بين النحويين فى إجازتها ولكن القراءة سنة، لا يقرأ فيها إلا بقراءة مرضية. واختلف فيمن قال هذه المقالة؛ فقال مجاهد وابن جبير: قائل هذا هو النضر بن الحارث. أنس بن مالك: قائله أبو جهل؛ رواه البخارى ومسلم. ثم يجوز

أن يقال: قالوه لشبهة كانت فى صدورهم، أو على وجه العناد والإبهام على الناس أنهم على بصيرة، ثم حل بهم يوم بدر ما سألوا. حكى أن ابن عباس لقيه رجل من اليهود ؛ فقال اليهودي: ممن أنت؟ قال: من قريش. فقال: أنت من القوم الذين قالوا: «اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك». فهلا عليهم أن يقولوا: إن كان هذا هو الحق من عندك فاهدنا له! إن هؤلاء قوم يجهلون. قال ابن عباس: وأنت يا إسرائيلي، من القوم الذين لم تجف أرجلهم من بلل البحر الذى أغرق فيه فرعون وقومه، وأنجى موسى وقومه؛ حتى قالوا: «اجْعَلْ لَنَا إِلَـهاً كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُون» (سورة الأعراف الآية ١٣٨). فقال لهم موسى: «إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ» (سورة الأعراف: الآية ١٣٨). فأطرق اليهودى مفحما. «فأمطر» أمطر فى العذاب. ومطر فى الرحمة؛ عن أبى عبيدة.

٣ - وتقول الآية : «وَإِذَا قِيلَ لَهُم مَّاذَا أَنزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ» (سورة النحل، الآية ٢٤). قول الآية: «وإذا قيل لكم ماذا أنزل ربكم» يعنى وإذا قيل لمن تقدم ذكره ممن لا يؤمن بالآخرة وقلوبهم منكرة بالبعث «ماذا أنزل ربكم». قيل: القائل النضر بن الحارث، وأن الآية نزلت فيه، وكان خرج إلى الحيرة فاشترى أحاديث «كليلة ودمنة» فكان يقرأ على قريش ويقول: ما يقرأ محمد على أصحابه إلا أساطير الأولين؛ أى

ليس هو من تنزيل ربنا. وقيل: إن المؤمنين هم القائلون لهم اختبارا فأجابوا بقولهم: «أساطير الأولين» فأقروا بإنكار شيء هو أساطير الأولين. والأساطير: الأباطيل والترهات. والقول في «ماذا أنزل ربكم» كالقول في «يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ» (سورة البقرة: الآية ٢١٥). وقوله: «أساطير الأولين». خبر ابتداء محذوف، التقدير: الذى أنزله أساطير الأولين.

٤ - والآية : «بَلْ قَالُوا مِثْلَ مَا قَالَ الأَوَّلُونَ قَالُوا أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَاباً وَعِظَاماً أَئِنَّا لَمَبْعُوثُونَ لَقَدْ وُعِدْنَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا هَذَا مِن قَبْلُ إِنْ هَذَا إِلاَّ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ»، سورة المؤمنون الآية٨١. عيرهم بقولهم وأخبر عنهم أنهم «قالوا مثل ما قال الأولون» هذا لا يكون ولا يتصور. «لقد وعدنا نحن وآباؤنا هذا من قبل» أى من قبل مجيء محمد (ص) ، فلم نر له حقيقة. «إن هذا» أى ما هذا «إلا أساطير الأولين» أى أباطيلهم وترهاتهم؛ وقد تقدم هذا كله. قال الله تعالى: «قل» يا محمد جوابا لهم عما قالوه «لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون» يخبر بربوبيته ووحدانيته وملكه الذى لا يزول، وقدرته التى لا تحول؛ فـ «سيقولون لله» ولا بد لهم من ذلك. «قل أفلا تتذكرون»، أيّ أفلا تتعظون وتعلمون أن من قدر على خلق ذلك ابتداء فهو

على إحياء الموتى بعد موتهم قادر.

قول الآية: «يريد أفلا تخافون حيث تجعلون لي ما تكرهون؛ زعمتم أن الملائكة بناتي، وكرهتم لأنفسكم البنات. «قل من بيده ملكوت كل شيء» بريد السموات وما فوقها وما بينهن، والأرضين وما تحتهن وما بينهن، وما لا يعلمه أحد إلا هو. وقال مجاهد: «ملكوت كل شيء» خزائن كل شيء. الضحاك: ملك كل شيء. والملكوت من صفات المبالغة كالجبروت والرهبوت؛ وقد مضى فى «الأنعام». «وهو يجير ولا يجار عليه إن كنتم تعلمون» أى يمنع ولا يمنع منه. وقيل: «يجير» يؤمن من شاء. «ولا يجار عليه» أى لا يؤمن من أخافه. ثم قيل: هذا فى الدنيا؛ أى من أراد الله إهلاكه وخوفه لم يمنعه منه مانع، ومن أراد نصره وأمنه لم يدفعه من نصره وأمنه دافع. وقيل: هذا فى الآخرة، أى لا يمنعه من مستحق الثواب مانع ولا يدفعه عن مستوجبه العذاب دافع. «فأنى تسحرون»، أيّ فكيف تخدعون وتصرفون عن طاعته وتوحيده. أو كيف يخيل إليكم أن تشركوا به ما لا يضر ولا ينفع! والسحر هو التخييل. وكل هذا احتجاج على العرب المقرين بالصانع وقرأ أبو عمرو «سيقولون لله» فى الموضعين الأخيرين؛ وهى قراءة أهل العراق. الباقون «لله»، ولا خلاف فى الأول أنه «لله»؛ لأنه جواب لـ «قل لمن الأرض ومن فيها»

فلما تقدمت اللام فى «لمن» رجعت فى الجواب. ولا خلاف أنه مكتوب فى جميع المصاحف بغير ألف. وأما من قرأ «سيقولون الله» فن السؤال بغير لام فجاء الجواب على لفظه، وجاء فى الأول «لله» لما كان السؤال باللام. وأما من قرأ «لله» باللام فى الأخيرين وليس فى السؤال لام فن معنى «من رب السموات السبع ورب العرش العظيم»: قل لمن السموات السبع ورب العرش العظيم. فكان الجواب «لله»؛ حين قدرت اللام فى السؤال. وعلة الثالثة كعلة الثانية. ودلت هذه الآيات على جواز جدال الكفار وإقامة الحجة عليهم. وقد تقدم فى «البقرة». ونبهت على أن من ابتدأ بالخلق والاختراع والإيجاد والإبداع هو المستحق للألوهية والعبادة.

٥ - تقول الآية : «وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِى تُمْلَى عليه بُكْرَةً وَأَصِيلاً (٥) قُلْ أَنزَلَهُ الَّذِى يَعْلَمُ السِّرَّ فِى السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُوراً رَّحِيماً» سورة الفرقان. «اكْتَتَبَهَا» يعنى محمدا. «فهى تملى عليه» أى تلقى عليه وتقرأ «بكرة وأصيلا» حتى تحفظ. و«تملي» أصله تملل؛ فأبدلت اللام الأخيرة ياء من التضعيف: كقولهم: تقضى البازي؛ وشبهه.

قول الآية: «قل أنزله الذى يعلم السر فى السماوات والأرض» أى قل يا محمد أنزل هذا القرآن الذى يعلم السر، فهو عالم الغيب، فلا يحتاج إلى معلم. وذكر «السر» دون

الجهر؛ لأنه من علم السر فهو فى الجهر أعلم. ولو كان القرآن مأخوذا من أهل الكتاب وغيرهم لما زاد عليها، وقد جاء بفنون تخرج عنها، فليس مأخوذا منها. وأيضا ولو كان مأخوذا من هؤلاء لتمكن المشركون منه أيضا كما تمكن محمد (ص) ؛ فهلا عارضوه فبطل اعتراضهم من كل وجه. «إنه كان غفورا رحيما» يريد غفورا لأوليائه رحيما بهم.

٦ - والآية : «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَئِذَا كُنَّا تُرَاباً وَآبَاؤُنَا أَئِنَّا لَمُخْرَجُونَ (٦٧) لَقَدْ وُعِدْنَا هَذَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا من قَبْلُ إِنْ هَذَا إِلاَّ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِين» (سورة النمل، الآيتان ٦٧، و ٦٨). قول الآية: «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا» يعنى مشركى مكة. «إذا كُنَّا تُرَاباً وَآبَاؤُنَا أَئِنَّا لَمُخْرَجُونَ» هكذا يقرأ نافع هنا وفى سورة العنكبوت. وقرأ أبو عمرو باستفهامين إلا أنه خفف الهمزة. وقرأ عاصم وحمزة أيضا باستفهامين إلا أنهما حققا الهمزتين، وكل ما ذكرناه فى السورتين جميعا واحد. وقرأ الكسائى وابن عامر ورويس ويعقوب: «أئذا» بهمزتين «إننا» بنونين على الخبر فى هذه السورة؛ وفى سورة «العنكبوت» باستفهامين؛ قال أبو جعفر النحاس: القراءة «إذا كنا ترابا وآباؤنا أينا لمخرجون» موافقة للخط حسنة، وقد عارض فيها أبو حاتم فقال وهذا معنى كلامه: «إذا» ليس باستفهام و«أينا» استفهام وفيه «إن» فكيف يجوز أن يعمل ما فى حيز الاستفهام فيما قبله؟! وكيف

يجوز أن يعمل ما بعد «إن» فيما قبلها؟! وكيف يجوز غدا إن زيدا خارج؟ ! فإذا كان فيه استفهام كان أبعد، وهذا إذا سئل عنه كان مشكلا لما ذكره. وقال أبو جعفر: وسمعت محمد بن الوليد يقول: سألنا أبا العباس عن آية من القرآن صعبة مشكلة، وهي الآية : «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُواْ هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىَ رَجُلٍ يُنَبِّئُكُمْ إِذَا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ» (سورة سبأ: الآية ٧). فقال: إن عمل فى «إذا» «ينبئكم» كان محالا؛ لأنه لا ينبئهم ذلك الوقت، وإن عمل فيه ما بعد «إن» كان المعنى صحيحا وكان خطأ فى العربية أن يعمل ما قبل «إن» فيما بعدها. فأما أبو عبيد فمال إلى قراءة نافع ورد على من جمع بين استفهامين، واستدل بالآية: «وَمَا مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ من قَبْلِهِ الرَّسُلُ أَفإِنْ مَّاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىَ أَعْقَابِكُمْ وَمَن يَنْقَلِبْ عَلَىَ عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ اللّهَ شَيْئاً وَسَيَجْزِي اللّهُ الشَّاكِرِينَ» (سورة آل عمران : الآية ١٤٤)، وبالآية: «وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِنْ مِّتَّ فَهُمُ الْخَالِدُونَ» (سورة الأنبياء : الآية ٣٤). وهذا الرد على أبى عمرو وعاصم وحمزة وطلحة والأعرج لا يلزم منه شيء، ولا يشبه ما جاء به من الآية شيئا؛ والفرق بينهما أن الشرط وجوابه بمنزلة شيء واحد. ومعنى : «أَفَإِنْ مِّتَّ فَهُمُ الْخَالِدُونَ» أفإن مت خلدوا. ونظير هذا: أزيد منطلق، ولا يقال: أزيد أمنطلق؛ لأنها بمنزلة

شيء واحد وليس كذلك الآية؛ لأن الثاني جملة قائمة بنفسها فيصلح فيها الاستفهام، والأول كلام يصلح فيه الاستفهام. فأما من حذف الاستفهام من الثاني وأثبته في الأول فقرأ: «أئذا كنا ترابا وآباؤنا إننا» فحذفه من الثاني؛ لأن في الكلام دليلا عليه بمعنى الإنكار. وكانت الأنبياء يقربون أمر البعث مبالغة في التحذير.

٧ – والآية : «وَالَّذِي قَالَ لِوَالِدَيْهِ أُفٍّ لَّكُمَا أَتَعِدَانِنِي أَنْ أُخْرَجَ وَقَدْ خَلَتِ الْقُرُونُ مِن قَبْلِي وَهُمَا يَسْتَغِيثَانِ اللَّهَ وَيْلَكَ آمِنْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَيَقُولُ مَا هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ» (سورة الأحقاف الآية ١٧). قول الآية: «والذي قال لوالديه أف لكما أتعدانني أن اخرج» أي أن أبعث. «وقد خلت القرون من قبلي» قراءة نافع وحفص وغيرهما «أف» مكسور منون. وقرأ ابن كثير وابن محيصن وابن عامر والمفضل عن عاصم «أف» بالفتح من غير تنوين. الباقون بالكسر غير منون، وكلها لغات، وقد مضى في «بني إسرائيل». وقراءة العامة «أتعدانني» بنونين مخففتين. وفتح ياءه أهل المدينة ومكة. وأسكن الباقون. وقرأ أبو حيوة والمغيرة وهشام «أتعداني» بنون واحدة مشددة، وكذلك هي في مصاحف أهل الشام. والعامة على ضم الألف وفتح الراء من «أن أخرج». وقرأ الحسن ونصر وأبو العالية والأعمش وأبو معمر بفتح الألف وضم الراء. قال

ابن عباس والسدى وأبو العالية ومجاهد: نزلت فى عبدالله بن أبى بكر، وكان يدعوه أبواه إلى الإسلام فيجيبهما بما أخبر الله.

٨ - وتقول الآيات : «وَلاَ تُطِعْ كُلَّ حَلاَّفٍ مَهِينٍ» (١٠) «هَمَّازٍ مَشَّاءٍ بِنَمِيمٍ»(١١)، «مَنَّاعٍ لِّلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ»(١٢)، «عُتُلٍّ بَعْدَ ذَلِكَ زَنِيمٍ» (١٣)، «أَن كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ» (١٤)، «إِذَا تُتْلَى عليه آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ»(١٥) سورة القلم، الآيات ١٠-١٥ . أورد القرطبى أن الآية ١٤: «أَن كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ» قرأها أبو جعفر وابن عامر وأبو حيوة والمغيرة والأعرج «آن كَانَ» بهمزة واحدة ممدودة على الاستفهام. وأساطير الأولين: أباطيلهم وترهاتهم وخرافاتهم.

٩ - وتقول الآية : «وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ»(١٠) «الَّذِينَ يُكَذِّبُونَ بِيَوْمِ الدِّينِ»(١١) «وَمَا يُكَذِّبُ بِهِ إِلاَّ كُلُّ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ» (١٢) «إِذَا تُتْلَى عليه آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ»(١٣) المطففين ١٠- ١٣. قول الآية: «وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ» أى شدة وعذاب يوم القيامة للمكذبين. ثم بين تعالى أمرهم فقال: «الذين يكذبون بيوم الدين» أى بيوم الحساب والجزاء والفصل بين العباد. «وما يكذب به إلا كل معتد أثيم» أى فاجر جائز عن الحق، معتد على الخلق فى معاملته إياهم وعلى نفسه، وهو أثيم فى ترك أمر الله. وقيل هذا فى الوليد بن المغيرة وأبى

جهل ونظرائهما لقول الآية: «إذا تتلى عليه آياتنا قال أساطير الأولين» وقراءة العامة «تتلى» بتاءين، وقراءة أبى حيوة وأبى سماك وأشهب العقيلى والسلمي: «إذا يتلي» بالياء. وأساطير الأولين هى أحاديثهم وأباطيلهم التى كتبوها وزخرفوها.

إنَ هذه الآيات جميعاً من القرآن المكى حتى ما وضع منها فى سورة مدنية كالأنفال مثلا فقد نص القدماء - واعتمد ذلك المصـــحف المكى - على أن الآيات من ٣٠-٣٦ من ســـورة الأنفال مكية : «وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُواْ لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ»(٣٠)، «وَإِذَا تُتْلَى عليهِمْ آيَاتُنَا قَالُواْ قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَـذَا إِنْ هَـذَا إِلاَّ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ»(٣١)، «وَإِذْ قَالُواْ اللَّهُمَّ إِن كَانَ هَـذَا هُوَ الْحَقَّ مِنْ عِندِكَ فَأَمْطِرْ علينا حِجَارَةً مِّنَ السَّمَاء أَوِ ائْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ»(٣٢)، «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ»(٣٣)، «وَمَا لَهُمْ أَلاَّ يُعَذِّبَهُمُ اللَّهُ وَهُمْ يَصُدُّونَ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَا كَانُواْ أَوْلِيَاءَهُ إِنْ أَوْلِيَاؤُهُ إِلاَّ الْمُتَّقُونَ وَلَـكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ»(٣٤)، «وَمَا كَانَ صَلاَتُهُمْ عِندَ الْبَيْتِ إِلاَّ مُكَاءً وَتَصْدِيَةً فَذُوقُواْ الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ»(٣٥)، «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ لِيَصُدُّواْ عَن سَبِيلِ اللَّهِ فَسَيُنفِقُونَهَا ثُمَّ تَكُونُ عليهِمْ حَسْرَةً ثُمَّ يُغْلَبُونَ وَالَّذِينَ كَفَرُواْ إِلَى جَهَنَّمَ يُحْشَرُونَ»(٣٦).

١ – كان الحديث عن الأساطير من أهل مكة، وجمهرتهم المطلقة من المشركين. وأنه قول لم يقل فى المدينة بعد انتقال النبى اليه.

٢ – أن القائلين لهذا القول هم فى الغالب الذين ينكرون البعث ولا يؤمنون بالحياة الآخرة. وذلك واضح كل الوضوح من آيات سور: المؤمنون. النمل. الأحقاف. المطففين. ذلك لأن الحديث معهم فى هذه المسألة بالذات وهو متصل بسبب قوى بالحديث عن الحياة الآخرة فى آيات سور الأنعام والنحل.

٣ – كان المشركون يعتقدون بما يقولون اعتقاداً صادقاً وأن الشبهة عندهم كانت قوية جارفة. وفى سورة الأنعام يذهب المشركون إلى النبى فيستمعون القرآن لكنهم بعد الاستماع يجادلونه ويقولون له ما هذا إلا أساطير الأولين وهم لم يقولوا هذا القول فى مواجهة النبى وأمام سمعه وبصره إلا وهم يعتقدون أن ما يقولونه الحق وما يرونه الصواب، ومعنى ذلك أن الشبهة عندهم فى إحتواء القرآن على الأساطير شبهة قوية جارفة. وفى سورة الأنفال يذهبون ويستمعون وبعد هذا وذاك يقولون قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا إن هذا الأساطير الأولين. ولا يكتفون فى هذا الموطن بهذا القول وإنما يذهبون إلى أبعد من هذا فى التحدى ويقولون: اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء

أو ائتنا بعذاب اليم. وكانت هذه العقيدة قوية عندهم وتقوم على أساس يطمئنون اليه من حيث وسعهم معه أن يقرروا بهذه القوة وجود الأساطير في القرآن، وذلك لأنهم لا يستطيعون هذا القول إلا إذا كان هناك ما يبرر فعلا هذا القول في تقديرهم ويجعلهم يؤكدونه هذا التأكيد. وفي الأحقاف يقف ولد هو فيما يروي المفسرون ابن أبي بكر الصديق من والديه هذا الموقف القاسي العنيف «وَالَّذِى قَالَ لِوَالِدَيْهِ أُفٍّ لَّكُمَا أَتَعِدَانِنِى أَنْ أُخْرَجَ وَقَدْ خَلَتِ القُرُونُ مِن قَبْلِى وَهُمَا يَسْتَغِيثَانِ اللَّهَ وَيْلَكَ آمِنْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَيَقُولُ مَا هَذَا إِلاَّ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ». إنَ هذا الشخص الذى يضجر من والديه، ويتأفف من قولهما، ويشك في عودته إلى الحياة مرة ثانية، ويقيم هذا الشك على ملاحظته لظاهرة من الظواهر هي أن القرون قد خلت من قبله ولم يعد إلى الحياة أحد - كان قوى العقيدة شديد اليقين في أن ما يوعد به من الإخراج إنما هو من الأساطير. إنّ الشبهة عنده قوية عنيفة، وأن القرآن يصورها تصويراً دقيقاً صادقاً، ونحس من هذا التصوير القرآني أن القوم كانوا إنما يعبرون عما يحسون ويشعرون به نحو ما يتلى عليهم من آى الذكر الحكيم. فهم لم يقولوا هذا القول كذباً وادعاء وإنما قالوه عن شبهة قوية وعقيدة ثابتة.

٤ - لم يركز القرآن على أن ينفي عن نفسه وجود

الأساطير فيه وإنما حرص على أن ينكر أن تكون هذه الأساطير هى الدليل على أنه من عند محمد وليس من عند الله.

٥ - قتصر القرآن على وصف هذا التصنيع من المشركين فى آيات سور الأنفال. المؤمنون. النمل. الأحقاف. دون تعقيب عليه.

٦ - اقتصر القرآن على تهديد القوم فى آيات سور الأنعام. المطففين. وهو تهديد يقوم على إنكارهم ليوم البعث أو على صدهم الناس عن اتباع النبي، وليس منه التهديد على قولهم بأن الأساطير قد ورد فى القرآن.

٧ - يعرض القرآن للرد عليهم فى قولهم بأنه أساطير وهى المرة التى ترد فى سورة الفرقان. وهذه هى الآيات : «وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِىَ تُمْلَى عليه بُكْرَةً وَأَصِيلاً قُلْ أَنزَلَهُ الَّذِى يَعْلَمُ السِّرَّ فِى السَّمَـوَاتِ وَالأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُوراً رَّحِيماً».

٨ - ينفى القرآن أن تكون هذه الأساطير من عند محمد يكتتبها وتملى عليه، ويثبت أنها من عند الله. فلهذا وردت الآية: «قُلْ أَنزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَـاوَاتِ وَالأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُوراً رَّحِيماً» (سورة الفرقان الآية ٦). ولعل الثانى أوضح.

وبالتالي فقد تحداهم بالمعارضة. وظهر عجزهم عنها. ولو كان محمد أتى بالقرآن بأن استعان بأحد لكان من الواجب عليهم أيضاً أن يستعينوا بأحد فيأتوا بمثل هذا القرآن، فلما عجزوا عنه ثبت أنه وحيّ. فلهذا وردت الآية : «قُلْ أَنزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً» (سورة الفرقان الآية ٦). وسأل الرازى عن كيفية أن يكون قول الآية. فلهذا وردت الآية : «قُلْ أَنزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً» (سورة الفرقان الآية ٦)، إجابة عن قولهم : «وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عليه بُكْرَةً وَأَصِيلاً قُلْ أَنزَلَهُ الَّذِى يَعْلَمُ السِّرَّ فِى السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُوراً رَّحِيماً»، ذلك لأنّ المتبادر أن الرد الذى كان يتوقعه الرازى إنما يكون بنفى وجود الأساطير فى القرآن. ومن هنا حاول أن يجعل إجابة القرآن ملاقية للشبهة حين وجد أن الرد ليس نفياً لوجود الأساطير فى القرآن بل نفى موجود آخر هو أنه ليس منزلاً من الذى يعلم السر فى السماوات والأرض.

انّ إجابة القرآن هى أنّ مدار الحوار بين القرآن والمشركين لم يكن عن ورود الأساطير فى القرآن وإنما كان عن اتخاذهم ورود الأساطير دليلا على أن القرآن من عند محمد لم يجئه به الوحى ولم ينزل عليه من السماء. ومن هنا

كانت الإجابة فى محلها. وكان إثبات أن القرآن من عند الله : «قُلْ أَنزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُوراً رَّحِيماً» (سورة الفرقان الآية ٦). ولم تكن الإجابة نفى ورود أساطير فى القرآن : «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَّاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُواْ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ» (سورة النحل الآية ٢٤). ذلك لأنهم كانوا يتخيلون استبعاد أن يصدر مثل هذا القصص الأسطورى عن الله ولذا وقفوا موقفهم هذا من النبى ومن القرآن واشتطوا فى ذلك وغلوا وهم مخطئون. من هنا فإن فى القرآن أساطير، فى بعض القصص القرآنى الذى عالج القرآن فيه مشكلة البعث، منها ما يلى :

١ - تقول الآية : «أَوْ كَالَّذِى مَرَّ على قَرْيَةٍ وَهِى خَاوِيَةٌ على عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِى هَذِه اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْماً أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِّلنَّاسِ وَانظُرْ إِلى العِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْماً فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ على كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْيِى المَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيكَ ثُمَّ اجْعَلْ على كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءاً ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْياً وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ».

وواضح من القصتين أنهما تفسران وتجسمان الإحياء من بعد الإماتة، وهى العملية التى كان ينكرها المشركون إنكاراً تاماً ويزعمون أنها أحاديث خرافة. ويقف بعض المفسرين من هاتين القصتين موقفاً يدل على أنهما عندهم من الأقاصيص التى لم تقع ولم تحدث. جاء فى تفسير المنار عقب حديثه عن القصة الأولى هذه الجملة «ويحتمل أن تكون القصة من قبيل التمثيل». أنها من قبيل التمثيل ليس غير. إن قصة أصحاب الكهف قصة أسطورية. إن القائلين بالأسطورية هم الذين ينكرون البعث إذ أنهم لم يستطيعوا تصديق أمثال هذه القصص التى تجسم عملية الأحياء بعد الأمانة وجروا على أنها أساطير الأولين. إن الشبهة التى دخلت على المشركين من أمثال هذه الأقاصيص قد دخلت أيضاً على بعض المفسرين من نفس الباب، ومن هنا لم يستطيعوا تصديق وقوع هذه الأحداث وفسروا هذا اللون من القصص على أنه قصص يراد به التمثيل. فالبيئة قد تثقفت ثقافة كتابية بفضل اليهود. وفى الكتب السابقة وردت الأساطير لتشرح فكرة أو تمثل وتجسم عقيدة من العقائد، وهذه فكرة يعرفها أهل الكتاب ونعتقد أن قد كان يعرفها المدنيون من العرب من هؤلاء. والبيئة المكية لم تكن مثقفة ثقافة كتابية فى هذا الجانب، ومن هنا أنكرت على القرآن هذا الصنيع. إن هذه

النظرة تفسر لنا جانباً من جوانب الإعجاز فى القرآن الكريم وضع تقليداً جديداً فى الحياة الأدبية العربية وهو بناء القصص الدينى على بعض الأساطير. من هنا يحتوي القرآن على الأساطير لكنها ليست الدليل على أنه من عند محمد يجئه به الوحى ولم ينزل عليه من السماء. بهذا المعنى يحتوي القرآن على الأساطير. ذلك لأن هذا الإثبات لن يعارض نصا من نصوص القرآن. وجاء فى الرازى عند تفسيره لآية النحل ما يلى «لقائل أن يقول كيف يكون تنزيل ربهم أساطير الأولين». وجوابه من وجوه:

١ - أنه مذكور على سبيل السخرية.

٢ - أن يكون التقدير هذا الذى تذكرون أنه منزل من ربكم هو أساطير الأولين.

٣ - يحتمل أن يكون المراد أن هذا القرآن بتقدير أن يكون مما أنزل الله لكنه أساطير الأولين ليس فيه شئ من العلوم والفصاحة والدقائق والحقائق«. وواضح أن الرازى أجاز القول بورود أساطير فى القرآن.

وأورد محمد أركون الآية : «وَكُلاً نَّقُصُّ عليكَ مِنْ أَنبَاء الرُّسُل مَا نُثَبِّتُ به فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فى هَذه الحَقُّ وَمَوْعظَةٌ وَذكْرَى للْمُؤْمنينَ». (سورة هود، الآية ١٢٠)، وقول الآية: «وَكُلاً نَّقُصُّ عليكَ» «وَكُلاً» نصب بـ «نقص» معناه وكل الذى تحتاج

اليه من أنباء الرسل نقص عليك. وقال الأخفش: «كُلاًّ» حال مقدمة، كقولك: كلا ضربت القوم. «مِنْ أنبَاء الرُّسُل»، أي من أخبارهم وصبرهم على أذى قومهم. «مَا نُثَبِّتُ به فُؤَادَك» أي على أداء الرسالة، والصبر على ما ينالك فيها من الأذى. وقيل: نزيدك به تثبيتا ويقينا. وقال ابن عباس: ما نشد به قلبك. وقال ابن جريج: نصبر به قلبك حتى لا تجزع. وقال أهل المعاني: نطيب، والمعنى متقارب. و«ما» بدل من «كلا» المعني: نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك. «وجاءك فى هذه الحق» أى فى هذه السورة: عن ابن عباس وأبى موسى وغيرهما: وخص هذه السورة لأن فيها أخبار الأنبياء والجنة والنار. وقيل: خصها بالذكر تأكيدا وإن كان الحق فى كل القرآن. وقال قتادة والحسن: المعنى فى هذه الدنيا، يريد النبوة. «وموعظة وذكرى للمؤمنين» الموعظة ما يتعظ به من إهلاك الأمم الماضية، والقرون الخالية المكذبة؛ وهذا تشريف لهذه السورة؛ لأن غيرها من السور قد جاء فيها الحق والموعظة والذكرى ولم يقل فيها كما قال فى هذه على التخصيص. «وذكرى للمؤمنين» أى يتذكرون ما نزل بمن هلك فيتوبون؛ وخص المؤمنين لأنهم المتعظون إذا سمعوا قصص الأنبياء.

وقرأ محمد أركون الآية : «وَكُلاًّ نَّقُصُّ عليكَ مِنْ أنبَاءِ

الرُّسُل مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ» (سورة هود، الآية ١٢٠)، على ضوء مفهومات خمسة أتاحت له أن يبيّن كيف أن هذه الآية : «وَكُلاًّ نَّقُصُّ عليكَ مِنْ أَنبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِين» تحيل إلى نوع من الاستخدام الأسطورى للتاريخ، ومن الاستخدام التاريخى للأسطورة(٢٨).

٣- ٧- «أنبَاء الرُّسُل» :

و«من أنباء الرسل» أي من أخبارهم وصبرهم على أذى قومهم. وعدّ محمد أركون القصة عامة، الشكل النموذجى الأمثل للتعبير عن الفكر الأسطورى، ذلك أنها تستخدم عناصر مختلفة من التراث الشفهى المشترك لدى مجموعة بشرية معينة، ومن «قصص الأنبياء». ويختلف تأثير هذه القصص على وعيّ سامعي القرآن بحسب طريقة التلقي :

١ - تتلقى عن طريق الوعى الأسطورى العقدي.

٢ - تتلقى عن طريق الوعى التاريخي.

ولا تتركز مهمة التحليل التاريخى فى الكشف عن مؤثرات التى أتت من التوراة، وبالتالي، إدانة الأخطاء والتشويهات والإلغاءات والإضافات التى يمكن أن تقع فى النسخة القرآنية النهائية بالقياس إلى النسخة التوراتية، إنما دعا محمد

أركون إلى تطبيق النقد اللغوي على الصياغة الأدبية للقصص القرآني، من بعد مقارنتها بمعطيات التاريخ الحقيقية، أو الممكن التحقق منها، وقد تمكنت من توصيل حقيقة كينونية مؤسسة للوجود، وشكلت نظرات عن الإنسان ، أما انها اكتفت بالمحاجة الجدالة لرفض المعارضين كالجاحدين العرب، واليهود، والمسيحيين.

٣- ٨- «نُثَبِّتُ به فُؤَادَكَ» :

«ما نثبت به فؤادك» أي على أداء الرسالة، والصبر على ما ينالك فيها من الأذى. وقيل: نزيدك به تثبيتا ويقينا. وقال ابن عباس: ما نشد به قلبك. وقال ابن جريج: نصبر به قلبك حتى لا تجزع. وقال أهل المعاني: نطيب، والمعنى متقارب. ويعنى تعبير «نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ»، في السياق القرآني تقوية وترسيخ الموقف العاطفي من أجل تلقي الصور المثالية، والصور التقديمية، والصور المحددة، والأوامر، والنواهي الإلهية. ذلك أن القلب هو المركز الحيوي للمؤمن الذي خلقه الله على صورته. إن هذا التثبيت للقلب هو ما يدعى بنظام الذات، أيّ شبكة الإدراك الحسيّ وحل رموز الواقع وتركيبها. هذه الشبكة هي نفسها شبكة الخطاب القرآني، وقد استبطنه «فُؤَاد» المؤمن، شكلاً ومضموناً. وليس التسليم بالنفس لله فعلاً روحياً صرفاً وحسب، إنما هو يمثل الدخول في مناخ من

علامات الشعائر، والعلامات اللغوية، والعلامات الفكرية والعلامات السلوكية المحددة. وتصبغ الذاتية ذلك المسار المعرفي كله بصبغتها المتفردة.

٣- ٩- «الحقُّ»:

«وجاءك في هذه الحق» أي في هذه السورة؛ عن ابن عباس وأبي موسى وغيرهما؛ وخص هذه السورة لأن فيها أخبار الأنبياء والجنة والنار. خصها بالذكر تأكيدا وإن كان الحق في كل القرآن. وقال قتادة والحسن: المعنى في هذه الدنيا، يريد النبوة. وهكذا يتجه، في «القصص القرآني»، الوعي التاريخي بدئياً إلى الظهور والانبثاق ضمن دائرة الوعي الأسطوري السائد. ولكن التفاسير الإسلامية قد بينت أن هذا الانبثاق كان دائماً محدوداً. ولهذا المفهوم قيمتان تبينان إلى أيّ مدى قد يتداخل التاريخ والأسطورة.

٣ -١٠- «وموعظةٌ وذكرى»:

«وموعظة وذكرى للمؤمنين» الموعظة ما يتعظ به من إهلاك الأمم الماضية، والقرون الخالية المكذبة؛ وهذا تشريف لهذه السورة؛ لأن غيرها من السور قد جاء فيها الحق والموعظة والذكرى ولم يقل فيها كما قال في هذه على التخصيص. «وذكرى للمؤمنين»، أيّ يتذكرون ما نزل بمن هلك فيتوبون؛ وخص المؤمنين لأنهم المتعظون إذا سمعوا قصص الأنبياء.

٣- ١١- «لِلْمُؤْمنين»:

«وذكرى للمؤمنين» أي يتذكرون ما نزل بمن هلك فيتوبون. وخص المؤمنين لأنهم المتعظون إذا سمعوا قصص الأنبياء. فإن هذا المفهوم «لِلْمُؤْمنينَ» يحيل إلى مفهوم الأمة، أى الأمة الروحية للمخلوقات البشرية التى كانت قد لمست الحقيقة (الحق = الله)، من قبل. إن الأمر يتعلق عندئذ ليس فقط بأمة فوق تاريخية وإنما بأمة ما وراء التاريخ وذلك لأن المؤمنين سوف يبعثون يوماً من قبورهم من أجل الحياة الأبدية. ولم يكن المؤمنون فى البداية إلا مجموعة بشرية إجتماعية-ثقافية، فى طريقها إلى الظهور والانبثاق. إن الحواريين الأُول فى مكة يمثلون ما كان محمد أركون قد دعاه من قبل باسم «الإسلام الميتافيزيقي». ولكن هذا الإسلام فى مدلوله الميتافيزيقى سرعان ما وجد له دعامة إجتماعية - سياسية منذ الهجرة إلى المدينة.

بدءاً من العام ٦٢٢م، فإن الأمة صارت مجتمعاً تاريخياً مزوداً بدولة، ومؤسسات ومسؤوليات، وله أهداف سياسية وعسكرية واقتصادية. ذلك أن «الناس الذين يدخلون فى دين الله أفواجا» هم فى الوقت نفسه مناضلون من أجل قضية سياسية. كيف يمكن التحدث عن هؤلاء الناس، وعما كانوا قد فعلوه وفكروا فيه، وعن الشهادات التى أتوا بها. ما إن نصل

إلى هذه النقطة من التلاحم بين الأسطورة والتاريخ، حتى نجد أن خطاب المؤرخ يتجه غالباً فى إتجاهين اثنين :

١ - يستعيد المفردات الدينية التقليدية من أجل أن يؤكد أكثر على الإسلام الميتافيزيقي، وعلى منشطيه وناشريه الأساسيين.

٢ - يستخدم المصطلحات الوضعية التى تؤدى بالضرورة إلى نتائج وضعية من أجل أن يصل الوقائع والأحداث وقد أفرغت من دوافعها الدينية.

إن ظواهر النقل والتكرار الواقعة فى المستقبل هى التى بينت بوضوح أسباب وزن هذا العامل التكوينى المحرك للتاريخ والذى يشكل التاريخ الصحيح، فى ماضي الكائن.

٣-١٢- الحقيقة والتاريخية-١ :

سُميت مسألة تغيير موقع «المنفذ إلى التاريخية الصحيحة» بأسماء من مثل الاتباع/الابتداع، أو العودة إلى المنابع الأولية للتاريخية الصحيحة/الانحراف. إنّ الموقف الإصلاحى فى الإسلام الذى يقضى بإعادة ترميم الصيغة الصحيحة للتاريخية، متجاوزاً بذلك كل البدع غير المنسجمة، كان قد فرض نفسه بدءاً من وفاة النبى مباشرة. مع ذلك فرّق محمد أركون بين مصطلحات المؤرخ الفيلسوف، من جهة، ومصطلحات الأيديولوجيين، من جهة أخرى، بين البحث القلق

من جهة، والتأكيد المغرور لليقينيات من جهة أخرى، لكن مصطلحات المؤرخالفيلسوف المفضلة لدى محمد أركون لا تخلو هي نفسها من التوكيد الواثق على اليقينيات، وإن صرحت بتبنيها منهجيات البحث القلق المعروف. هكذا يبدو خطيراً أن نطابق بسرعة ما بين مفهوم الخط المستقيم الذى أدخله القرآن وكل الأديان الكبرى أيضاً ومفهوم الرأيّ القويم، أو خط الحزب الواحد، أو التوجه الوطنى العام، التى نشهد ثمارها أمام أعيننا اليوم. أمام التنوع الذى تتميز به الجمود العقدى التى يكشف عنها المؤرخ وعن وقتيتها، فإن الفيلسوف يجد نفسه مجبراً على أن يتساءل عما إذا كانت توجد هناك تاريخية صحيحة، وطريق عملى واحد للنفاذ اليه، أيّ فى الحالة التى تخص الإسلام، فإن هذا يعيدنا إلى أن نتساءل كيف راح «القرار الاستباقي» أو الرؤية التاريخية التكوينية للقرآن تترجم إلى تاريخها المحسوس الواقعي. ويقضى الجواب عن سؤال بإعادة قراءة جذرية لتاريخ الإسلام كله. إننا لن نكتفى عندئذ بوصف دقيق ومحكم للظواهر العارضة للتاريخ السطحى لتتابع السلالات الحاكمة، الحركات الاجتماعية، إصلاح المؤسسات، تغير أو ديمومة الأساليب، وإنما سوف نقوم بفك رموز كل معطيات التاريخ العميق أو ذى المدة الطويلة، أى العناصر الأساسية للتصور، وبنى

القرابة، والبنى الاجتماعية، والفرضيات المتعلقة بالمعني، وبتمفصله، وبتوصيله، والفرضيات المتعلقة بالحياة والعالم والإنسان واللغة والآليات النفسية - الألسنية، والسيكولوجية- الاجتماعية التى تولد الوعى الخاطئ وتفرض استمرارية التاريخية غير الصحيحة. وحدد محمد أركون أربعة موضوعات أولية فى البحث التاريخي، الذى قد يتيح للباحث أن يفهم بنحو أخر التداخل بين الحقيقة والتاريخ فى الإسلام:

١ - المركزية الدينية لقاء المركزية العقلانية.

٢ - علم النفس التاريخي؛ تاريخ الوعى الإسلامي: الوعي، اللاوعي، العقلاني، الساحر-المدهش، اللاعقلاني، الطبيعة وما فوق الطبيعي، الدنيوى والمقدس، الزمان، المكان، الشخص، الحلم الخ... بالرغم من التوثيق الغنى جداً فإن هذا المجال المعرفى المهم جداً في موضوع علاقة الحقيقة بالتاريخ، يظل غير مكتشف بعد.

٣ - البُنى الانثربولوجية للعامل الخيالى، ودراسة العلامات الرمزية.

٤ - العصبيات أو التضامنات الدائمة: القرابة، فخذ، قبيلة، مدرسة، شعائر، المراتب الاجتماعية، الطبقات، الطوائف. إن ثقل هذه العصبيات وضغطها على مسار

التاريخ فى الإسلام وعلى مفهوم «الحقيقة» أمر جد واضح، لكن من الصعب تقديم مداه. إن المناهج الاثنولوجية والأنثربولوجية التى يتطلبها بإلحاح هذا المجال من البحث ظل الباحثون المسلمون، للأسف يجهلونها. هناك مع ذلك إمكانات واسعة لجمع المعلومات الاثنولوجية سواء على أرض الواقع نفسه، أو فى الكتابات الأدبية.

قد يؤدي تقدم المعرفة والاكتشافات فى هذه المجالات الأربعة إلى تجديد جذرى للفكر الإسلامي. عندها، قد تتزايد فرص الإسلام المعاصر فى إكتشاف المنفذ الذى يؤدى إلى التاريخية الصحيحة من دون الطريقة الأسطورية، أو الطريقة التفسيرية، أو الطريقة الأيديولوجية السائدة الآن، وإنما بمساعدة المرونة التى تتحلى بها المعرفة العملية.

٣- ١٣- الحقيقة والتاريخية -٢:

يقضي مفهوم الإسلام الحديث بتوضيح بعض الأمور الأولية. لقد جرت العادة على التفكير بأنه منذ بداية القرن التاسع عشر الميلادي منذ حملة نابليون بونابرت- راحت بعض المجتمعات الإسلامية تكتشف الحداثة. أعتقد أيضاً بأن «نقفة الإصبع» التى أحدثها بونابرت قد أثرت تدريجياً تطورات معينة، أو حتى «نهضة» للإسلام. هكذا راحت تتشكل صورة خيالية تاريخية، شارك فى تكوينها الكتّاب

والأيديولوجيـيـون المسلمـون، بالإضـافـة إلى بعض علمـاء الإسلاميات في الغرب. إنَ مفهوم التاريخية يجبرنا على أن نعيد النظر في التاريخ المكتوب للإسلام الحديث على ضوء مسـار الحداثة كما حصلت في وعي المثقفين المسلمين، وفي الوعي الجماعي بشكل عام، وفي البنى الاجتماعية التقليدية. إن هذا العمل يفترض توضيحاً مبدئياً لمفهوم الحداثة كما كان قد فرض نفسه في الغرب بدءاً من القرن السادس عشر، ثم المعرفة التاريخية والسوسيولوجية لحالة الإسلام في بداية القرن التاسع عشر الميلادي.

كان الإسلام في مدلوله الميتافيزيقي - في القرن التاسع عشر الميلادي - لا يزال حياً تحت صيغة إعلان الشهادة بشكل فطري-بدائي، وبشكل شعائر خاصة بمؤسسات الدولة الصـارمة في ظل الحكم العثماني، ثم بشكل آداب مرتبطة قليـلاً أو كـثـيـراً بعلم الأخـلاق والقـانون النظريين. وراحت العقائد والعادات المحلية - التي لم تمحها الآلية الإسلامية قط - تستعيد كل قوتها في هذه المجتمعات التي تراجعت فيها سلطة الدولة المركـزية وسلطة رجـال الدين، وذلك لمصلحـة السلطات المحليـة التـقليـدية السـابقـة على الإسـلام. وكـان الإسـلام، كـدين، كـان لا يزال يشكل آنذاك، وعلى درجـات متـفاوتة حسب البيـئات الاجـتمـاعـية، »ركـيزة« البناء العام

للمجتمع، لكنه تاريخياً. لم يعد واعداً بالمستقبل كما كان عليه الحال فى بداياته عندما ظهر فى الجزيرة العربية. ذلك أن مبادرة العمل التاريخي، بالمعنى التام لكلمة «مبادرة العمل التاريخي» كانت قد احتكرها الغرب منذ القرن السادس عشر الميلادى وحتى قبل هذا التاريخ على أصعدة مختلفة. راحت المجتمعات المسيحية، قبل المجتمعات الإسلامية بوقت طويل جداً، تقوم بتجربة تاريخية أكثر حيوية وأكثر محسوسية وذلك على ضوء الحداثة العقلية كما تجلت في رنيه ديكارت وليبنتز وسبينوزا وجاليليه جاليليو، واسحق نيوتن، وفلسفة التنوير، ثم الحداثة المادية نتيجة لتدخل الآلة. هكذا، بمواجهة الحقيقة الموحاة التى تعلمها المسيحية، راحت تنبثق سلطة روحية علمانية تؤكد على إمكانية العقل البشرى فى أن يفتتح المعنى والقوة باستقلالية كاملة. كل هذا أثار صراعاً لا يزال مستمراً حتى اليوم.

ان النقاش الذى أثاره دخول الحداثة فى الإسلام، لا يختلف فى شئ عن ذلك الذى واجهته المسيحية بدءاً من حركات الإصلاح والنهضة. لكن فى الوقت الذى راح فيه التعرض والتضاد المتبادل ما بين الفكر الدينى والفكر العلمى فى الغرب يتطور وكأنه توتر خلال وتثقيفى للكائن الاجتماعى - الثقافي، نفسه، راحت الإسلاميات السوسيولوجية للقرن

التاسع عشر الميلادى تبدو أنها عجزت عن أن تواجه تيارات الحداثة إلا بالهياكل والبنى العتيقة. لكن الرازحة بعنادة، للمجتمعات المتعبة. و كان ضغط «البورجوازيين الفاتحين» على المجتمعات الإسلامية قد أجبر الوعى الإسلامى على الاعتراف بقوة تاريخية كبرى ولدت وكبرت خارج «أرض الإسلام»، وعند شعوب سبق أن رفضت الوحى النهائى والأخير. هنا يكمن فى الواقع الدرس الأكثر زلزلة للتجربة الامبريالية، ذلك أن المسلمين ابتدأوا ينتقلون من مرحلة اللامبالاة بالتاريخ الواقعى الأرضى الذى لا علاقة له بالمستقبل الأخروي، إلى مرحلة الإحساس المتزايد بتاريخية فعالة وقاهرة. ومن هنا اكتشف المسلمون التاريخية «الحديثة» المتركزة على معنى التاريخ المتعلق بالوضع البشرى فى هذا العالم، والمنفصلة عن الرؤية الدينية-المركزية التى كانت قد ميزت تاريخية الإسلام فى الفترة الكلاسية. لذلك فإن مفهومى الحقيقة والتاريخ يغيران تدريجياً من محتواهما كلما تقدمنا رويداً رويداً نحو ما يسمى بمرحلة التحرر الوطني، ذلك أن الاستخدام الأيديولوجى للإسلام التاريخى يحل محل الحوار بين «الأنا الإلهية والأنا البشرية» الذى كان يحكم إطار حياة المؤمنين وفكرهم قبل هجوم الحداثة.

ومن الخطأ أن نفسر هذا الاستبدال بوصفه استبدالاً

«للعصر العلمي» «بالعصر الديني» حيث كان الإنسان يتأمل باسترخاء الهوايات الميتافيزيقية. على العكس شدد محمد أركون على أهمية إعادة الاعتبار للفكر الإسلامى الكلاسيكي لقاء الأيديولوجيات الحديثة. وأما الخطوة الثانية الحاسمة التى ينبغى القيام بها من أجل أن يعى الإسلام المعاصر ثقل كل تاريخية، فهى تتركز أساساً فى طرح الأسئلة الحقيقية المتعلقة بالوظائف الأساسية للأديان فى الأمس، وللأيديولوجيات اليوم وتأثيرها على المصائر الجماعية. وكانت تاريخية الوضع البشرى قد أفلتت ولا تزال تفلت، إلى حد كبير، من سيطرة الفكر المتبصر، وبقيت مقودة من قبل لعبة القوى المظلمة والعميقة البيولوجية والسيكولوجية والسوسيولوجية والمناخية والكونية. هذه الدوافع والعوامل التى تبحث عن تحديدها المعرفة العلمية، من أجل الإمساك بها والسيطرة عليها.

هكذا رأى محمد أركون أنّ التقدم الحقيقى هو هذا الجهد العنيد، البطئ والمخيب غالباً، لكن المثير فى بعض الأحوال والذى يقوم به الإنسان من أجل أن يجعل حدود المجهول، واللامفكر فيه تتقلص وتتراجع باستمرار، وبالتالى حدود اللامتوقع واللامسيطر عليه. إن تقدم العلوم كان قد صرف عن مجراه الصحيح من أجل أن يخدم مصالح طبقات معينة،

ومجموعات اقتصادية، «ونخبة قائدة». ويمكن أن يتلاعب بهذا التقدم رجال التكنوقراط الأجانب عن كل تاريخية صحيحة وموثوقة على الرغم من أنهم يثرثرون كثيراً عن «القيم القومية الأصلية» بحسب تعبير الأيديولوجيات الرسمية. ولا تنجو المجتمعات الإسلامية المعاصرة من هذا الانحراف الأيديولوجي للاستقامة العلمية. وتطرح هذه المسألة نفسها بحدة على تلك المجتمعات الإسلامية التى حصلت حديثاً على نوع متفرد من القوة المالية. قد تتوافر كل عوامل الحداثة المادية فى تلك البلاد. وأمكن محمّد أركون أن يميز ثلاثة خطوط ممكنة من الممارسة :

١ - تجاوز المرحلة الإسلامية التقليدية للحضارة، وذلك بفضل نجاح التنمية التقنية والاقتصادية. سوف ينتج عن ذلك أزمات فى بنية الحضارة شبيهة بالأزمات التى تعرفها المجتمعات الصناعية الحديثة، فى هذه الحالة، لن يكون هناك أية أهمية لمسائل النقد التاريخى إلا من وجهة نظر إرشادية.

٢ - انفصال متزايد بين تتريث الفكر والثقافة من جهة وبين الركض وراء التنمية الاقتصادية من جهة أخرى.

٣ - تغليب استراتيجية التطور المادى والتطور الروحى الذى يهدف إلى توحيد المعنى والوعى والجسد الاجتماعى ككل. إن استراتيجية كهذه سوف تفترض الاعتراف بأن كل

تاريخية تفرض مجموعة من القيم واللاقيم، وأن القيمة، تعريفا، هى كل ما يدخل فى حياة البشر العائشين فى مجتمع، وإذن فى الحياة الخاصة أيضاً، عناصر ملموسة ومحفزة. من يحدد اختيار العناصر واختيار دوافعها ؟ باسم ماذا ؟ باسم من؟

٣- ١٤- تاريخية القرآن:

يقول جاك بيرك إن النص المطلق لم ينعزل عن النص الزمني، بمعنى أن القصة الأسطورية فى القرآن يضفى عليها الكتاب صوراً أدبية مشوقة، كما أن العناصر الأخرى فى القرآن ومن بينها وصف الطبيعة الذى أشار اليه من قبل، تجعل القرآن قريباً إلى النفوس وبعيداً من العزلة الكهنوتية. وكان الأولى، فى نظر محمد رجب البيومى أن يقول جاك بيرك إنه لم يعرض معزولاً عن البيان الأنيق، ولعله يرى أن تنجيم النزول، فى أوقات مختلفة، جعل للزمن عمله فى الفهم والتأثير. ولكنه أبهم، لذلك نجد وصف القرآن لمعارك الإسلام منذ أعلنه الرسول بمكة يلاقى شغفاً عند القاريء، وكان المعاصرون لعهد النبوة يعجبون به، ويفهمون النص فهماً أكثر من فهمنا إياه، لأنهم عرفوا مناسبته، وشاهدوا أشياء رأوها تحكى بأسلوب شائق، كما رأوا فى القرآن أحاديث تذكر بمجد الجزيرة السابق أيام مدينة إرم، ومملكة سبأ، فازدادوا

به شغفًا، وهذه الآيات التى تصور الأحداث المعاصرة مع ما جرى به التاريخ من قبل، تبدو شديدة الجاذبية إذا قرنت بأسباب النزول، لأنَ معرفة هذه الأسباب تجعل النص جميل الوقع فى نفس القارىء، وقد كشف العلامة القاسمى كما يقول الباحث عن ألف موضع من آيات الكتاب تحوطها أحاديث الرسول بإيضاح يبين سبب النزول، وهذه المواضع الألف لم يجد الباحث مثالاً يشير اليه منها إلا قصة زواج زينب بنت جحش برسول الله. فقال إن حب محمد لزينب كان فرصة للمشرع لإنهاء عرف غابر بحكم جديد، وعبارة «حب محمد» مقصودة من الباحث، وكأنه يوحى للقارىء أن المسألة مسألة شخصية قبل أن تكون تحقيقًا لحكم تشريعى جديد. إن ألف مثال من أمثلة أسباب النزول قد تركت وراء الظهر، لا لشيء إلا ليسجل الكاتب أن محمدًا أحب، ولم يسأل نفسه أين كان هذا الحب حين اختارها رسول الله زوجة لمولاه زيد! هل شب الحب فجأة دون انذار؟ أم أن الخيرة خيرة الله : «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلاَ مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلاً مّبِيناً» (سورة الأحزاب : الآية ٣٦).

ويقول جاك بيرك، حسب كلام محمد رجب البيومي، إن الآيات التى عرفت أسباب نزولها كانت تصادف موقعًا

طبيعيًا، ولم تعد قولا ينقض من الأعلى للأدنى ليكون حكمًا تنفيذيًا لا محيد عنه، مع أن هذه الأحكام جاءت لإصلاح الناس. وذوو الضمائر المخلصة كانوا يستجيبون لما يسمعون بإخلاص زائد، بل إن فيهم من كان يبالغ فى التنفيذ فيتجاوز الفرائض إلى ما شاء من النوافل، حتى نهى الرسول بعض صحابته عن مواصلة التعبد على نحو يجور على الصحة! فأين هى الأوامر التى تنقض من الأعلى !

وكتب جاك بيرك، وفقا لذلك المنهج، تاريخ القرآن/خلق القرآن، يقول تحت عنوان «تنافر دال» : «إن ترتيب السور فى الصورة الأولى والنهائية لم تتبع التسلسل الزمنى للوحي، بل غالبًا ما نجد داخل السور نفسها اتساقًا، أو حتى آيات تلقيت فى فترات متفرقة، الأمر الذى لا تستشعر عقيدة الإسلام ولا علومه أى قلق إزاءه». ثم مضى يضرب أمثلة ليدلل على أن ترتيب السور والآيات لم يدون بحسب النزول، فقال : «إن السورة الثانية البقرة التى تأتى فى مقدمة الكتاب، أوحيت حتى الوصول إلى المدينة»، ويقول آخرون : إن جزءًا منها نزل فى أثناء الرحلة بين المدينتين، وهى تضم واحدة من آخر الآيات نزولا، وسورة المائدة هى آخر سورة نزلت تقريبًا فترتيب نزولها هو ٢١١ وفقًا للتراث و ٤١١ وفقًا لنولدكه، وهى ٥ فى ترتيب المصحف، ويتسع التنافر بين ترتيب النزول

وترتيب الجمع أحيانًا ليصل إلى درجة «التضاد». وربما يكون هذا الموضع الوحيد الذى يرد فيه لفظ «التضاد» فى متن دراسة جاك بيرك. وقد أفرد مشكل القرآن وموهم الاختلاف والتضاد بالتصنيف أعلام عدة، والمراد به، ما يوهم التعارض بين الآيات والكلام القرآني منزه عن ذلك، كما ورد في القرآن: «أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفاً كَثِيراً» (سورة النساء: الآية ٨٢)، أي تفاوتا وتناقضا، عن ابن عباس وقتادة وابن زيد. ولا يدخل في هذا اختلاف ألفاظ القراءات وألفاظ الأمثال والدلالات ومقادير السور والآيات. وإنما أراد اختلاف التناقض والتفاوت. وقيل: المعنى لو كان ما تخبرون به من عند غير الله لاختلف. وقيل: إنه ليس من متكلم يتكلم كلاما كثيرا إلا وجد في كلامه اختلاف كثير؛ إما في الوصف واللفظ؛ وإما في جودة المعنى، وإما في التناقض، وإما في الكذب. فأنزل الله عز وجل القرآن وأمرهم بتدبره؛ لأنهم لا يجدون فيه اختلافا في وصف ولا ردا له في معنى، ولا تناقضا ولا كذبا فيما يخبرون به من الغيوب.

وقال السيوطي عن عبد الرزاق فى تفسيره : أنبأنا معمر عن رجل عن المنهال بن عمروعن سعيد بن جبير قال : جاء رجل إلى ابن عباس فقال : رأيت أشياء تختلف عليَّ من القرآن. فقال ابن عباس : ما هو أ شك ؟ قال : ليس بشك

ولكنه اختلاف. قال: هات ما اختلف عليك من ذلك. قال: اسمع الله يقول «ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ إِلاَّ أَن قَالُواْ وَاللَّه رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ» (سورة الأنعام الآية ٢٣)، وقال: «يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُواْ وَعَصَوُاْ الرَّسُولَ لَوْ تسوى بِهِمُ الأَرْضُ وَلاَ يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثاً» (سورة النساء الآية ٤٢)، فقد كتموا، وأسمعه يقول: «فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلاَ أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلاَ يَتَسَاءَلُونَ» (سورة المؤمنون الآية ١٠١)، ثم قال: «وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ» (سورة الطور الآية ٢٥)، وقال: «قُلْ أَإِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَاداً ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (سورة فصلت الآية ٩). ثم قال في الآية الأخرى: «أَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقاً أَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا» (سورة النازعات الآية ٢٧)، ثم قال: «وَالأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا» (سورة النازعات الآية ٣٠)، وأسمعه يقول: «وكان الله» (٦٠ مرة في القرآن كله)، ما شأنه يقول «وكان الله». فقال ابن عباس: أما قوله «ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ إِلاَّ أَن قَالُواْ وَاللَّه رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ» (سورة الأنعام الآية ٢٣)، فإنهم لما رأوا يوم القيامة والله يغفر لأهل الإسلام ويغفر الذنوب ولا يتعاظمه ذنب أن يغفره جحده المشركون رجاء أن يغفر لهم فقالوا «والله ربنا ما كنا مشركين». فختم الله على أفواههم وتكلمت أيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون. فعند ذلك يود الذين كفروا

وعصوا الرسول لو تسوى بهم الأرض، «وَلاَ يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا» (سورة النساء الآية ٤٢). وأما الآية : «فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلاَ أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلاَ يَتَسَاءَلُونَ» (سورة المؤمنون الآية ١٠١)، فإنه إذا نفخ فى الصور فصعق من فى السموات ومن فى الأرض إلا من شاء الله فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون. ثم نفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون. وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون». وأما قوله «خلق الأرض فى يومين»، فإنّ الأرض خلقت قبل السماء وكانت السماء دخانًا فسواهن سبع سموات فى يومين بعد خلق الأرض. وأما قوله «والأرض بعد ذلك دحاها »، يقول : جعل فيها جبلا وجعل فيها نهرًا وشجرًا وجعل فيها بحورا. وأما قوله : «كان الله»، فإنّ الله كان ولم يزل كذلك. قال السيوطي عن ابن حجر ان حاصل ما فيه السؤال عن أربعة مواضع :

١ - فى المسألة يوم القيامة وإثباتها. وحاصل جواب ابن عباس عن الأول: أن نفى المسألة فيما قبل النفخة الثانية وإثباتها فيما بعد ذلك. وقد تأول ابن مسعود نفى المسألة على معنى آخر وهو طلب بعضهم من بعض العفو فأخرج ابن جرير من طريق زاذان قال: أتيت ابن مسعود فقال: يؤخذ بيد العبد يوم القيامة فينادي: ألا إن هذا فلان بن فلان فمن كان له حق قبله فليأت قال: فتود المرأة يومئذ أن يثبت لها أبيها أو

ابنها أو أخيها أو زوجها فلا أنساب بينهم اليوم ولا يتساءلون ومن طريق أخرى قال: لا يسئل أحد يومئذ بنسب شيئًا ولا يتساءلون به ولا يمت برحم. فأما الأول فقد جاء فيه تفسير آخر أن نفى المسألة عند تشاغلهم بالصعق والمحاسبة والجواز على الصراط وإثباتها فيما عدا ذلك وهذا منقول عن السدى أخرجه ابن جرير من طريق عليّن أبى طلحة عن ابن عباس أن نفى المسئلة عند النفخة الأولى وإثباتها بعد النفخة الثانية.

١ - كتمان المشركين حالهم وإفشاؤه. وحاصل جواب ابن عباس عن ذلك أنهم يكتمون بألسنتهم فتنطق أيديهم وجوارحهم. وأما الثانى فقد ورد بأبسط منه فيما أخرجه ابن جرير عن الضحاك بن مزاحم أن نافع بن الأزرق أتى ابن عباس فقال: قول الله ولا يكتمون الله حديثًا وقوله « والله ربنا ما كنا مشركين » فقال: إنى أحسبك قمت من عند أصحابك فقلت لهم آتى ابن عباس ألقى عليه متشابه فأخبرهم أن الله إذا جمع الناس يوم القيامة قال المشركون: إن الله لا يقبل إلا ممن وحده فيسألهم فيقولون: والله ربنا ما كنا مشركين قال: فيختم على أفواههم وتستنطق جوارحهم ويؤيده ما أخرجه مسلم من حديث أبى هريرة فى أثناء حديث وفيه: ثم يلقى الثالث فيقول: رب آمنت بك وبكتابك ورسولك ويثنى ما استطاع فيقول: الآن نبعث شاهدًا عليك فيذكر فى نفسه من

الذى يشهد علىَ فيختم على فيه وتنطق جوارحه.

٣ - خلق الأرض أو السماء. وحاصل جواب ابن عباس عن ذلك أنه بدأ خلق الأرض فى يومين غير مدحوة ثم خلق السموات فسواهن فى يومين ثم دحا الأرض بعد ذلك وجعل فيها الرواسى وغيرها فى يومين فتلك أربعة أيام للأرض بأن كان وإن كانت للماضى لكنها لا تستلزم الانقطاع، بل المراد إنه لم يزل كذلك. أما الثالث ففيه أجوبة أخرى: منها أن ثم بمعنى الواو فلا إيراد وقيل المراد ترتيب الخبر لا المخبر به كقوله « ثم كان من الذين آمنوا » وقيل على بابها وهى لتفاوت ما بين الخلقين لا للتراخى فى الزم وقيل خلق بمعنى قدر.

٤ - الإتيان بحرف «كان» الدالة على المضى مع أن الصفة لازمة. وجواب ابن عباس عنه إنه يحتمل كلامه أنه أراد أنه سمى نفسه غفوراً رحيماً وهذه التسمية مضت لأن التعلق انقضى وأما الصفتان فلا تزالان كذلك لا ينقطعان لأنّ الله إذا أراد المغفرة والرحمة فى الحال أو الاستقبال وقع مراده. وقاله الشمس الكرماني. قال: ويحتمل أن يكون ابن عباس أجاب بجوابين :

١ - أن التسمية هى التى كانت وانتهت والصفة لا نهاية لها.

٢ - أن معنى كان الدوام.

ويحتمل أن يحمل السؤال على مسلكين والجواب على دفعهما كأن يقال: هذا اللفظ مشعر بأنه فى الزمان الماضى كان غفوراً رحيمًا مع أنه لم يكن هناك من يغفر له أو يرحم وبأنه ليس فى الحال كذلك كما يشعر به لفظ كان. والجواب عن الأول بأنه كان فى الماضى يسمى به. وعن الثانى بأن كان تعطى معنى الدوام. وقد قال النحاة: كان لثبوت خبرها ماضيًا دائمًا أو منقطعًا. وقد أخرج ابن أبى حاتم من وجه آخر عن ابن عباس أن يهوديًا قال له: إنكم تزعمون أن الله كان عزيزًا حكيمًا فكيف هو اليوم. فقال: إنه كان فى نفسه عزيزًا حكيمًا. موضع آخر توقف فيه ابن عباس قال أبوعبيد: حدثنا إسماعيل بن إبراهيم عن أيوب عن أبى مليكة قال: سأل رجل ابن عباس عن يوم كان مقداره ألف سنة وقوله: «يوم كان مقداره خمسين ألف سنة» فقال ابن عباس هما يومان ذكرهما الله تعالى فى كتابه الله أعلم وأخرجه ابن أبى حاتم من هذا الوجه وزاد: ما أدرى ما هى وأكره أن أقول فيهما ما لا أعلم قال ابن أبى مليكة: فضربت البعير حتى دخلت على سعيد بن المسيب فسئل عن ذلك فلم يدر ما يقول فقلت له: ألا أخبرك بما حضرت من ابن عباس فأخبرته فقال ابن المسيب للسائل: هذا ابن عباس قد اتقى فيها وهو أعلم

وروى عن ابن عباس أيضًا أن يوم الألف هو مقدار سير الأمر وعروجه اليه ويوم الألف فى سورة الحج هوأحد الأيام الستة التى خلق الله فيها السموات ويوم الخمسين ألف هو يوم القيامة. فأخرج ابن أبى حاتم من طريق سماك بن عكرمة عن ابن عباس أن رجلاً قال له: حدثنى ما هؤلاء الآيات فى يوم كان مقداره خمسين ألف سنة و «يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج اليه فى يوم كان مقداره ألف سنة» قال: «وإن يومًا عند ربك كألف سنة» القيامة حساب خمسين ألف سنة والسموات فى ستة أيام كل يوم يكون ألف سنة ويدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج اليه فى يوم كان مقدراه ألف سنة. قال : ذلك مقدار السير وذهب بعضهم إلى أن المراد بها يوم القيامة وأنه باعتبار حال المؤمن والكافر بدليل قوله «يوم عسير على الكافرين غير يسير» فصل قال الزركشى فى البرهان: للاختلاف أسباب :

١ - وقوع المخبر به على أحوال مختلفة وتطويرات شتى كقوله فى خلق آدم من تراب ومرة من حمأ مسنون ومرة من طين لازب ومرة من صلصال كالفخار فهذه الألفاظ مختلفة ومعانيها فى أحوال مختلفة لأن الصلصال غير الحمأ والحمأ غير التراب إلا أن مرجعها كلها إلى جوهر وهو الأب ومن التراب درجت هذه الأحوال. وكقوله « فإذا هى ثعبان » وفى

موضع تهتز كأنها جان والجان: الصغير من الحيات والثعبان الكبير منها وذلك لأن خلقها خلق الثعبان العظيم واهتزازها وحركتها وخفتها كاهتزاز الجان.

٢ – لاختلاف الموضع كقوله « وقفوهم إنهم مسئولون » وقوله « فلنسألن الذين أرسل اليه م ولنسألن المرسلين » مع قوله « فيومئذ لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان » قال الحليمي: فتحمل الآية الأولى على السؤال عن التوحيد والثانية على ما يستلزمه الإقرار بالنبوات من شرائع الدين وفروعه وحمله غيره على اختلاف الأماكن لأن فى القيامة مواقف كثيرة. ففى موضع يسئلون وفى آخر لا يسألون. وقيل إن السؤال المثبت سؤال تبكيت وتوبيخ والمنفى سؤال المعذرة وبيان الحجة. وكقوله «اتقوا الله حق تقاته» مع قوله «فاتقوا الله ما استطعتم» حمل الشيخ أبو الحسن الشاذلى الأولى على التوحيد بدليل قوله بعدها «ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون» والثانية عل وقيل: بل الثانية ناسخة للأولى وكقوله «فإن خفتم أن لا تعدلوا فواحدة» مع قوله «ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم» فالأولى تفهم إمكان العدل والثانية والجواب أن الأولى فى توفية الحقوق والثانية فى الميل القلبى وليس فى قدرة الإنسان . وكقوله «إن الله لا يأمر بالفحشاء» مع قوله «أمرنا مترفيها ففسقوا فيها» فالأولى فى الأمر

الشرعى والثانية فى الأمر الكونى بمعنى القضاء.

٣ - لاختلافهما فى جهتيّ الفعل كقوله «فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت أضيف القتل إليهم والرمى اليه على جهة الكسب والمباشرة، ونفاه عنهم وعنه باعتبار التأثير.

٤ - لإختلافهما فى الحقيقة والمجاز «وترى الناس سكارى وما هم بسكارى» أى سكارى من الأهوال مجازًا لا من الشراب حق.

٥ - بوجهين واعتبارين كقوله «فبصرك اليوم حديد» مع قوله « خاشعين من الذل ينظرون من طرف خفي» قال قطرب: فبصرك: أى علمك ومعرفتك بها قوية من قولهم بصر بكذا: أى علم وليس المرقال الفارسي: ويدل على ذلك قولك فكشفنا عنك غطاءك وكقوله «الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله» مع قوله «إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم». إن الطمأنينة تكون بانشراح الصدر بمعرفة التوحيد، والوجل يكون عند خوف الزيغ والذهاب عن الهدى فتوجل القلوب لذلك، وقد جمع بينهما فى قوله «تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله» ومما استشكلوه قول الآية «وما منع أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى ويستغفروا ربهم إلا أن تأتيهم سنة الأولين أو يأتيهم العذاب قبلا»، فإنه يدل على حصر المانع من الإيمان فى أحد

هذين الشـيـئين. وقـال فى آية أخـرى « ومـا منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلا أن قالوا أبعث الله بشراً رسولا»، فهذا حصر آخر فى غيرهم وأجاب ابن عبد السلام بأن معنى الآية الأولى «وما منع الناس أن يؤمنوا» إلا إرادة «أن تأتيهم سنة الأولين» من الخسف أوغيره «أو يأتيهم العذاب قبلا» فى الآخرة فـأخـبـر أنه أراد أن يصيبهم أولا شك أن إرادة الله مانعة من وقـوع مـا ينافى المراد فـهـذا حصـر فى السـبب الحقيقى لأن الله هو المانع فى الحقيقة. ومعنى الآية الثانية «وما منع الناس أن يؤمنوا» إلا استغراب بعثه بشراً ورسولا لأن قولهم ليس مانعًا من الإيمان لأنه لا يصلح لذلك وهو يدل على الاستغراب بالالتزام وهو المناسب للمانعية واستغرابهم ليس مانعاً حقيقياً، بل عادي لجواز وجود الإيمان معه بخلاف الله تعالى. فـهذا حصـر فى المانع العادى والأول حصـر فى المانع الحقيقى فـلا تنافى أيضًا ومما استشكل أيضًا الآية «فمن افـترى على الله الكذب»، «فـمن أظلم ممن كـذب على الله»، مع الآية «ومن أظلم ممن ذكر بآيات ربه فأعرض عنها ونسى ما قدمت يداه»، «ومن أظلم ممن منع مساجد الله» إلى غير ذلك، ووجهه أن المراد بالاستفهام هنا النفى والمعنى: لا أحد أظلم فيكون خبراً وإذا كان خبراً وأخذت الآيات على ظواهرها أدى إلى التضاد وأجيب بأوجه :

٦ – تخصيص كل موضع بمعنى صلته، أيّ لا أحد من المانعين أظلم ممن منع مساجد الله، ولا أحد من المفترين أظلم ممن افترى على الله كذبًا، وإذا تخصص بالصلاة فيها زال التناقض ومنها: أن التخصيص بالنسبة إلى السبق لما لم يسبق أحد إلى مثله حكم عليهم بأنهم أظلم ممن جاء بعدهم سالكًا طريقهم وهذا يئول معناه إلى ما قبله لأن المراد السبق إلى المانعية والافترائية.

٧ – أدعى أبو حيان أنه الصواب أن نفى الأظلمية لا يستدعى نفى الظالمية لأن نفى المقيد لا يدل على نفى المطلق وإذا لم يدل على نفى الظالمية لم يلزم التضاد لأن فيها إثبات التسوية فى الأظلمية وإذا ثبتت التسوية فيها لم يكن أحد ممن وصف بذلك يزيد على الآخر لأنهم يتساوون فى الأظلمية وصار المعنى: لا أحد أظلم ممن افترى ومن منع ونحوها ولا إشكال فى تساوى هؤلاء فى الأظلمية ولا يدل على أن أحد هؤلاء أظلم من الآخر كما إذا قلت: لا أحد أفقه منهم أو حاصل الجواب أن نفى التفضيل لا يلزم منه نفى المساواة. وقال بعض المتأخرين: هذا استفهام مقصود به التهويل والتفظيع من غير قصد إثبات الأظلمية للمذكور حقيقة ولا نفيها عن غيره وقال الخطابي: سمعت ابن أبى هريرة يحكى عن أبى العباس بن سريج قال : سأل رجل بعض العلماء عن

قوله « لا أقسم بهذا البلد » فأخبر أنه لا يقسم به ثم أقسم به فى قوله وهذا البلد الأمين فقال: أيما أحب اليك أجيبك ثم أفظعك أو أفظعك ثم أجيبك فقال: أجبنى فقال له: اعلم أن هذا القرآن نزل على الرسول بحضرة رجال وبين ظهرانى قوم وكانوا أحرص الخلق على أن يجدوا فيهم غمزًا وعليه مطعنًا فلو كان هذا عندهم مناقضة لتعلقوا به وأسرعوا بالرد عليه ولكن القوم علموا وجهلت ولم ينكروا منه ما أنك. ثم قال له: إن العرب قد ندخل لا فى كلامها وتلغى معناها وأنشد فيه أبياتًا قال الأستاذ أبوإسحاق الإسفرايني: إذا تعارضت الآى وتعذر فيها الترتيب والجمع طلب التاريخ وترك المتقدم بالمتأخر ويكون ذلك نسخًا وإن لم يعلم وكان الإجماع على العمل بإحدى الآيتين علم بإجماعهم أن الناسخ ما أجمعوا على العمل بها. ولا يوجد فى أيتان متعارضتان تخلوان عن هذين الوصفين. وتعارض القراءتين بمنزلة تعارض الآيتين نحو وأرجلكم بالنصب والجر ولهذا جمع بينهما بحمل النصب على الغسل والجر على مسح الخف وقال الصيرفي: جماع الاختلاف والتضاد أن كلاماً صح أن يضاف بعض ما وقع الاسم عليه إلى وجه من الوجوه فليس فيه تناقض وإنما التضاد فى اللفظ ما ضاده من كل جهة ولا يوجد فى الكتاب والسُنة شيء من ذلك أبدًا وإنما يوجد فيه النسخ فى وقتين.

وقال القاضى أبو بكر : لا يجوز تعارض أيات القرآن والآثار وما يوجبه العقل. فلذلك لم يجعل قوله « الله خالق كل شيء » معارضًا لقوله « وتخلقون إفكًا » ، « وإذ تخلق من الطين » لقيام الدليل العقلى أنه لا خالق غير الله فتعين تأويل ما عارضه فيؤول وتخل وتخلق على تصور. قال الكرمانى عند الآية : «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا»، الاختلاف على وجهين :

١ - اختلاف تناقض وهو ما يدعو فيه أحد الشيئين إلى الخلاف الآخر وهذا هو الممتنع.

٢ - اختلاف التلازم وهو ما يوافق الجانبين كاختلاف وجوه القراءة واختلاف مقادير السور والآيات واختلاف الأحكام من الناسخ والمنسوخ والأمر والنهى والوعد والوعيد[٢٩].

وسورة المائدة هى سورة مدنية بإجماع، وروى القرطبى فى تفسيره للسورة أنها نزلت منصرف الرسول من الحديبية. لما رجع الرسول من الحديبية قال: (يا على أشعرت أنه نزلت على سورة المائدة ونعمت الفائدة). قال ابن العربي: هذا حديث موضوع لا يحل لمسلم اعتقاده؛ أما إنا نقول: سورة «المائدة، ونعمت الفائدة» فلا نأثره عن أحد ولكنه كلام حسن. وقال ابن عطية: وهذا عندى لا يشبه كلام النبى (ص) . وروى

عن الرسول أنه قال: «سورة المائدة تدعى فى ملكوت الله المنقذة تنقذ صاحبها من أيدى ملائكة العذاب». ومن هذه السورة ما نزل فى حجة الوداع، ومنها ما أنزل عام الفتح. وهو في الآية : «يأأيها الّذينَ آمَنُواْ لاَ تُحلّواْ شَعَائرَ اللّه وَلاَ الشّهْرَ الحْرَامَ وَلاَ الْهَدْيَ وَلاَ الْقَلاَئدَ وَلاَ آمّينَ الْبَيْتَ الحْرَامَ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مّن رّبّهِمْ ورِضْوَاناً وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُواْ وَلاَ يَجْرِمَنّكُمْ شنَآنُ قَوْمٍ أَن صَدّوكُمْ عَنِ المْسْجِدِ الحْرَامِ أَن تَعْتَدُواْ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرّ وَالتّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتّقُواْ اللّهَ إِنّ اللّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (سورة المائدة : الآية ٢).
وكل ما أنزل من القرآن بعد هجرة النبى فهو مدني، سواء نزل بالمدينة أو فى سفر من الأسفار. وإنما يرسم بالمكى ما نزل قبل الهجرة. وقال أبو ميسرة: «المائدة» من آخر ما نزل ليس فيها منسوخ، وفيها ثماني عشرة فريضة ليست فى غيرها. وهي: «حُرّمَتْ عَلَيْكُمُ الْميْتَةُ وَالْدّمُ وَلحْمُ الخْنْزِير وَمَآ أُهلّ لغَيْرِ اللّه بِهِ وَالْمُنْخَنقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدّيَةُ وَالنّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ السّبُعُ إِلاّ مَا ذَكّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُواْ بالأزْلاَمِ ذَلكُمْ فسْقٌ الْيَوْمَ يَئِسَ الّذينَ كَفَرُواْ من دينكُمْ فَلاَ تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإسلام ديناً فَمَنِ اضْطُرّ في مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانفٍ لإِثْمٍ فَإِنّ اللّهَ غَفُورٌ رّحِيمٌ» (سورة المائدة : الآية

٣)، وما ذبح على النصب وأن تستقسموا بالأزلام «يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُواْ مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُواْ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُواْ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ» (سورة المائدة: الآية ٤)، «الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلاَ مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَن يَكْفُرْ بِالإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (سورة المائدة : الآية ٥)، وتمام الطهور «يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُواْ بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِن كُنتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُواْ وَإِن كُنتُم مَّرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَاءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِّنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (سورة المائدة : الآية ٦)، «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (سورة المائدة : الآية ٣٨)، «يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَقْتُلُواْ الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ وَمَن قَتَلَهُ مِنكُم مُّتَعَمِّداً فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ

مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ هَدْياً بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَاماً لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ» (سورة المائدة : الآية ٩٥)، و«مَا جَعَلَ اللَّهُ مِن بَحِيرَةٍ وَلاَ سَائِبَةٍ وَلاَ وَصِيلَةٍ وَلاَ حَامٍ وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ» (سورة المائدة: الآية ١٠٣). والآية : «يأيها الَّذِينَ آمَنُواْ شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ فَأَصَابَتْكُم مُّصِيبَةُ الْمَوْتِ تَحْبِسُونَهُمَا مِن بَعْدِ الصَّلاَةِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ إِنِ ارْتَبْتُمْ لاَ نَشْتَرِي بِهِ ثَمَناً وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى وَلاَ نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ إِنَّا إِذاً لَّمِنَ الآثِمِينَ» (سورة المائدة : الآية ١٠٦).

وأخذ محمد رجب البيومى يؤيد التاريخية فى أثناء التحليل نفسه، وكأن ذلك التاريخ لا يتعارض مع قوله التوقيفي. كان الوحى ينزل، وفقا لما يقول، بحسب الوقائع والحوادث التى تجد فى حياة الرسول ويأتى من الوحى إرشاد بشأنهما، وكان ذلك ضرورة حتمية لنجاح الدعوة الإسلامية ليثبت قلوب المؤمنين. تضمنت السور آيات نزلت متفرقة. مع ذلك هناك نظام. لكن محمد رجب البيومى عجز

عن الربط المنطقى بين نظام القرآن وتفرقه. يقول بيرك إن هناك تنافرا. لكنه قال أيضا إنَ هذا التنافر دال، أيّ إنَ التنافر ينطوى على مدلول ونظام ونسق وبنية.

وأشار جاك بيرك فى كلامه إلى أنه يعتمد تقسيم المراحل الزمنية للقرآن، وهى التى قررها المستشرقون. لكنه لا يذهب مع المستشرقين إلى آخر المطاف. قسَم المستشرقون سور القرآن على مراحل أربع، فالمرحلة الأولى يتميز فيها الأسلوب بقوة خارقة فى تقرير الدعوة، ثم يتعاظم الإيقاع فى المرحلة الثانية ويصير توضيحيًا، وفى المرحلة الثالثة ينهج نهجًا بلاغيًا، وفى المرحلة الأخيرة يسود الخطاب التشريعي. وهذا التقسيم خطأ، فى نظر محمد رجب البيومى كما فى نظر بيرك، لأن النهج البلاغى سائد فى كل مرحلة دون مرحلة، إلا وفق المعنى الذى يقرره، فغير معقول أن يكون حديث الترهيب من النار مماثلاً لحديث التشريع فى مسائل الدين والميراث والطلاق. وذكر جاك بيرك أن ومضات تأتى فى سورة سابقة حسب الترتيب فى المصحف ثم تنضج بعد ذلك هذه الومضات فى سور تالية، فيما يوازن بين التتابع وفقًا للنزول والتزامن وفقًا لترتيب المصحف. يتابع ترتيب المصحف فى السورة ٤ وهى النساء ثم فى السورة ٨ وهى الأنفال، ثم فى السورة ٩

وهى التوبة، ويقفز إلى السورة ٣٣ وهى الأحزاب ثم السورة ٥٨ . نجم عن ذلك تدرج تعليمى حسب الظاهر، وهذا التدرج لا يأخذ ترتيب النزول، ولكنه يأخذ ترتيب الجمع.

أما محمد رجب البيومى فنظر، من جهة ترتيب الجمع، إلى تحريم الربا وكيف تدرج أمره فى كتاب الله، ليجد أن السورة ٣٠، سورة الروم، الآية ٣٩ تقول «وَمَا آتَيْتُمْ مِن رِبًا لِيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُو عِندَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُمْ مِن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ»، فتدل الآية على الموعظة الحسنة «من دون تقرير الحكم»، ثم يأتى النص الثانى فى السورة ٤ وهى سورة النساء حيث تقول الآية عن اليهود «فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عليهمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيراً» (١٦٠)، «وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَاباً اليماً» (١٦١)، وهى السورة ٤ فى ترتيب المصحف. وبتأمل النص الأول فى سورة الروم وجده البيومى كان تنبيهًا دقيقًا للمجتمع المكى يلقى ظلالاً واضحة عن رأى الدعوة الجديدة فى الفساد الاقتصادى الشائع بالجزيرة العربية دون أن يتجه إلى الإلزام المباشر، فإذا نظرنا إلى النص الثانى فى سورة النساء وهى الرابعة فى الترتيب وليست الثلاثين، نجد الله يقول عن اليهود بالمدينة «وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ

أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَاباً أَلِيماً» (١٦١). فهو ينحى باللائمة على من يأكلون الربا من اليهود. وفى النصين تصب المطارق على دفعات متقطعة ثم تأتى سورة آل عمران وهى السورة الثالثة وفق ترتيب المصحف : «يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَأْكُلُواْ الرِّبَا أَضْعَافاً مُّضَاعَفَةً وَاتَّقُواْ اللّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ»(١٣٠) «وَاتَّقُواْ النَّارَ الَّتِيَ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ» (١٣١) «وَأَطِيعُواْ اللّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (١٣٢). فجاءت الآية صريحة فى تحريم الربا، وقد تشبث بها من يرون فى الآية «أضعافًا مضاعفة» كناية عن الربا الفاحش.

وأما النص القاهر المهدد بأشد أنواع العذاب والمتضمن الحكم الجازم البات بتحريم كل ما يمت إلى الربا، فقد جاء فى السورة الثانية وهى سورة البقرة : «يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اتَّقُواْ اللّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ» (٢٧٨)، «فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ اللّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لاَ تَظْلِمُونَ وَلاَ تُظْلَمُونَ» (٢٧٩)، «وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَن تَصَدَّقُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ» (٢٨٠)، «وَاتَّقُواْ يَوْماً تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَ» (٢٨١). فها نحن نرى التدرج فى الحكم. بدأ أولاً فى سورة الروم، وهى الثلاثون فى الترتيب وتلاه نص آخر فى سورة النساء وهى السورة الرابعة

ثم نص قاطع فى سورة آل عمران وهى الثالثة ثم الانذار الصاعق بالحرب من الله، والعذاب المبرح فى الآخرة فى السورة الثانية.

وأمكن محمد رجب البيومى أن يذكر بهذا الصدد ما تدرج به الشارع فى أمر تحريم الخمر، حيث نهى القرآن عن شرب الخمر قبل الصلاة، «يَأيها الَّذينَ آمَنُواْ لاَ تَقْرَبُواْ الصَّلاَةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىَ حَتَّىَ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ وَلاَ جُنُباً إِلاَّ عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىَ تَغْتَسِلُواْ وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىَ أَوْ عَلَىَ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَاءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوّاً غَفُوراً» (سورة النساء، الآية ٤٣). ثم جاء فى السورة الثانية وهى سورة البقرة «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُون» (٢١٩)، وجاء النهى الجازم فى سورة المائدة «يَأيها الَّذينَ آمَنُواْ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأنصَابُ وَالأزْلاَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (٩٠) «إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلاَةِ فَهَلْ أَنْتُم مُّنْتَهُونَ» (٩١). فها نحن أولاء نرى آيات سورة البقرة وهى السورة الثانية تالية لآيات سورة

النساء وهى السورة الثالثة : «إِنَّ الَّذينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُواْ الصَّلاَةَ وَآتَوُاْ الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ» (٢٧٧) «يَأَيهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اتَّقُواْ اللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُم مُّؤْمِنِينَ» (٢٧٨) «فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لاَ تَظْلِمُونَ وَلاَ تُظْلَمُونَ» (٢٧٩) «وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَن تَصَدَّقُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (٢٨٠) «وَاتَّقُواْ يَوْماً تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَ» (٢٨١).

فها نحن نرى التدرج فى الحكم. بدأ أولاً فى سورة الروم، وهى الثلاثون فى الترتيب وتلاه نص آخر فى سورة النساء وهى السورة الرابعة ثم نص قاطع فى سورة آل عمران وهى الثالثة ثم الانذار الصاعق بالحرب من الله، والعذاب المبرح فى الآخرة في السورة الثانية.

لقد أراد بيرك، حسب كلام محمد رجب البيومي، أن يتحدث عن نصوص قرآنية تشير إلى تضامن الجماعة تحت اسم الولاء. فأشار إلى الآيتين ٣٢، ٣٣ من سورة النساء «وَلاَ تَتَمَنَّوْاْ مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُواْ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُواْ اللَّهَ مِن فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً» (٣٢) «وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا

تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيداً» (٣٣).

وقد قال ما نصه إن فى الآية الأولى إشارة إلى درجات مستحقى الإرث وهذا غير الواقع لأن درجات مستحقى الإرث قد ذكرت فى الآيتين ١١، ١٢ من سورة النساء نفسها، «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلأُمِّهِ السُّدُسُ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لاَ تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعاً فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً حَكِيماً» (١١) «وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُم مِّن بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلاَلَةً أَو امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِن كَانُوَاْ أَكْثَرَ مِن ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ» (١٢).

أما الآية ٣٢ فتدعو إلى الرضا بما قسم الله فى الميراث «للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن». ثم انتقل إلى الآية ٣٦ وهى «وَاعْبُدُواْ اللّهَ وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئاً وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَبِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَى وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالجَنْبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللّهَ لاَ يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالاً فَخُوراً» (٣٦). فقال إن الآية تضمنت تحليلاً أكثر لتضامن الجماعة لأنها تضع الأب والأم فى المقدمة ثم الأقارب ثم اليتامى والمساكين ثم الموالى بالقرابة والموالى بالجوار ثم أبناء السبيل ثم الأرقاء، فهنا تداخل - فى رأى بيرك - بين القرابة الطبيعية، والقرابة الاعتبارية لأن الإسلام يدرج فى بنيته بعضًا من القيم القديمة». وموضع الخطأ، فى الذى ادعاه جاك بيرك، فى التدرج بين الآيتين، أنه فهم أنهما فى مناسبة واحدة، فاقتصرت الآية الأولى على بعض، وجاءت الآية الثانية فأكملت وأضافت ذوى القربى واليتامى والمساكين والجار والصاحب وابن السبيل والرقيق.

يقول محمد رجب البيومى إن الآية الأولى (٣٢) تتعلق بالرد على من تذمروا بميراث النساء لأن المرأة فى الجاهلية لم تكن ترث شيئًا فأنصفها الإسلام بما قرر فى الآيتين ١١، ١٢ من السورة نفسها، وجاءت الآية لتقول للمتذمرين «لا تتمنوا ما

فضل الله به بعضكم على بعض، للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن». أما الآية ٣٦ فدعوة إلى الإحسان العام وهو الصداقة لا الميراث وبذلك شمل الاحسان اليتامى والمساكين والجار والصاحب بالجنب وابن السبيل والرقيق. هل هناك صلة تدعو إلى فهم التدرج بين الدعوة إلى الرضا بما شرع الله من الميراث، وبين الحث على الصدقة العامة لكل محتاج ؟

لقد نسى بيرك، حسب محمد رجب البيومي، أن تكرار - إذاً هناك تكرار - المواعظ الخاصة بالفضائل ومن بينها الصدقة يتكرر كثيراً في آيات الكتاب قبل آية النساء وما بعدها. وسار جاك بيرك -هكذا يروى محمد رجب البيومى تحليل بيرك من دون تحليل- على نهجه فبعد أن ذكر آية (٣٢) باعتبارها بدءًا بها من آية (٣٦) انتقل إلى سورة الأنفال تاركًا هذا المدى الحافل من آيات الكتاب وفيها ما يمس موضوعه، فقال إن الآية (٧٥) أضافت رابطة أخرى وهي رابطة التضامن الدينى بين المهاجرين والأنصار في درجة أدنى : «وَالَّذِينَ آمَنُواْ مِن بَعْدُ وَهَاجَرُواْ وَجَاهَدُواْ مَعَكُمْ فَأُوْلَـٰئِكَ مِنكُمْ وَأُوْلُواْ الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (٧٥). واستشهاد بيرك بهذه الآية يدل بحسب البيومي- على أنه لا يعرف مناسبتها، إذ أن الله قد

جعل المسلمين من حيث الأسبقية فى الجهاد طوائف. فالطائفة الأولى طائفة المهاجرين الذين هاجروا بدءًا ومعهم طائفة الأنصار الذين آووا ونصروا فهما فى المرتبة الأولى ثم تأتى طائفة الذين هاجروا من بعد وجاهدوا فيلحقون بالسابقين. نفى محمد رجب البيومى العلاقة المنطقية بين الآيات. وانتقل جاك بيرك، حسب محمد رجب البيومي، إلى سورة «التوبة» ليقل إنها تتحدث عن فئات حط قدرها من المنافقين والبدو والطائفين والمنشقين فزاد الأفق إتساعًا. وكذلك درس جاك بيرك سورة «الأحزاب» ثم سورة «المجادلة».

٣- ١٥- تفصيل المقولات:

قرر جاك بيرك، حسب ما روى محمد رجب البيومى نفسه، أن نص الوحى لا يحصر نفسه فى حدود الإخبار عن الذات، ولكنه يعبِّر عن القدر وشكله. وعلق محمد رجب البيومى أن هذا صحيح. لقد جاء القرآن لهداية الناس، جاء من عند الله فلابد أن يعرف الناس به، وجاء ليدفعهم إلى الخير مؤكدًا مثوبته ويثنيهم عن الشر مؤكدًا عقوبته ! لذلك تحدث عن المصير؟ وكل ذلك مسلم لا نمارى فى مدلوله، ولكننا نمارى فيما يحاول بعضهم أن يأخذ منه ما لا يدل عليه، باختيال فكرى قد يدل على المقدرة الذهنية فى مناسبات قليلة، ولكنَّه لا يقنع القاريء على وجه مريح. من جهة أخري، يقول جاك بيرك

إن : «قليلة هى تلك الفقرات التى لا تتقاطع فيها مجموعتان، من العبارات المترابطة، إحداهما تنقل مواقف أساسية فيما يتعلق بالله والإنسانية والطبيعة، والأخرى انعكاسات تدرجها تلك المواقف فى الواقع المعاش للمجتمعات والأشخاص». وعلق محمد رجب البيومى قائلا إنه إذا علمنا أن القرآن ذو رسالة، رسالته هداية الناس إلى الخير، فلابد أن يتجه الحديث إلى الواقع المعاش. وممن يتجه ؟ من فاطر السماوات والأرض، فالارتباط بين الاثنين ضروري، ولو كان القرآن مقصوراً على ما يتعلق بالله والإنسان من حيث نشأته الأولي، ولم يأت بما يرسم صلاح المجتمع، فلن يؤدى دوره الذى أنزله الله من أجله.

وهذه مسألة لا تحتاج، فى نظر محمد رجب البيومي، إلى نقاش. وقال محمد رجب البيومى إن لجاك بيرك هدفاً يرمى اليه وهو أنَ القرآن بشري. وسبق أن أشرنا وبيّنا أنَ هذا ليس هدف جاك بيرك وأن بيرك يقر بأن النص إلهي. من جهة أخرى، يقول بيرك إنَ العالم السويسرى فردينان دو سوسور فرَق بين اللسان والكلام. يحتل تصور اللسان والكلام المتفرع إلى إثنين، الصدارة لدى سوسور. ومن المؤكد أن هذه الثنائية قد شكلت إضافة جديدة إذا قسناها بعلوم اللغة السابقة عليه والتى كانت مقصورة على دراسة التحولات التاريخية

لانحرافات النطق والربط السماعي ودور القياس. ومن هنا كانت تقتصر علوم اللسان على دراسة الفعل الفردي. ولقد انطلق دو سوسور، في صياغته لهذه الثنائية، من الجوهر متعدد الأشكال والمتنافر للغة التي بدت أول الأمر واقعا لا يقبل التصنيف.

وبناء على ذلك، فالكلام في القرآن عربي قرشي، ولكنَ اللغة قرآنية خالصة. وهذا الذي انتهى اليه العالم الفرنسي في رأي جاك بيرك يفسر أشياء كثيرة لم يستطع المفسرون أن يقتربوا منها، وضرب المثل لذلك بالرازي في رده على القائلين بخلق القرآن بأن اللغات والأصوات والكلمات محدثة مخلوقة تماماً، ولكن الجوهر قديم. ودعا محمد رجب البيومي القاريء أن يقف معه لقاء قول جاك بيرك : «إن هذه اللغة – لغة القرآن – تبدي خصائص سامية منفردة، والحق أن الإيمان يعزي هذه الخصائص إلى النموذج المثالي بينما يعزوها المنهج التاريخي إلى دورة طويلة، وإلى العبقرية الفردية والجماعية» :

١ – فسر محمد رجب البيومي كلام بيرك قائلا إن خصائص الأسلوب السامي في القرآن يعزوها الإيمان إلى «النموذج المثالي» – أيّ إلى الله. لكن جاك بيرك لم يضاه قط بين النمط الأصلي –وليس النموذج المثالي– والله. ولكن المنهج

التـاريخى يقـول إن دورة طويلة بين النزول والجـمع قـد ألفت هذا الأسلوب وإنه جاء نتيجة للعنصرية الفردية والجماعية. لكن جاك بيرك لم يتكلم على العنصرية قط إنما تحدث عن أن ما يدعوه التراث التفسيرى بالخلق الذاتى للغة القرآن يقول المنهج التاريخى الحديث عنه إنه نتاج دورة تاريخية طويلة الأمد. ووجد محمد رجب البيومى خلاصة القول فى عدم تسليم جاك بيرك بهذه القضية التى أصبحت مقررة بين المسلمين وهى أنّ الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان.

٢ - أما الإشكال الآخر، فى نظر محمد رجب البيومي، فما عناه جاك بيرك بقوله: «إن التنزيل يأتى بالحكم المعيَّن فى حادثة، وحين تأتى حادثة أخرى مشابهة يحكم فيها النبى بمثل ما أتى به التنزيل فى الحادثة الأولى، ويلعب الوحى فى هذه العملية المنطقية بصورة ما، فيطرح الوحى كدرس نهائى لإعادة الروابط بين الغيب والإنساني». ومحمد رجب البيومى لا يرى إشكالاً، لأنّ الوحى هو الذى يقرر الحكم مبدئيًا، والرسول يحكم على ضوئه، فإذا قضى بحكم مستمد من اتجاهه استراح كما حكم، فكيف يأتى الجمود؟ بل كيف تأتى (الكارثة) بهذا التعبير الذى اختاره ؟ أتكون الكارثة أن نرجع إلى الوحى باعتباره الفيصل النهائي؟ وهل كان مما ينتظره

أن يحكم الرسول دون رجوع إلى معرفة قرآنية ! إن الرسول فى بعض الأمور قد يجتهد فيما لم ينزل فيه وحي، وفيما لم يجد به وجهًا للقياس على نص سابق.

٣ - لا بد من دراسة القرآن دراسة تطورية بينما تصلح الشريعة لكل زمان ومكان. تقول الآية : «وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارا» (سورة نوح الآية ١٤). تجاهل جاك بيرك عوامل الاجتهاد فى الشريعة فنسى -أو جهل- ما قرره الأصوليون من قواعد عامة فى التشريع الإسلامي، نسى ما قرروه عن أصول النظر الشرعية وهى القياس والاستصحاب ومراعاة العرف، وسد الذرائع، والمصالح المرسلة، والاستحسان، وكلها تمنح الأحكام نماء مزدهرًا، وتتسع بها إلى أبعد ما يكون الإتساع ! أما الاستشهاد هنا بالآية : «وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارا» (سورة نوح الآية ١٤) فعجيب أى عجيب ! لأن الآية تتحدث عن الخلق لا عن التشريع فهى تدعو الجاحدين بالله من قوم نوح (وغير قوم نوح) إلى الإيمان بخالقهم أطوارًا مختلفة فقد كانوا ترابًا ثم خلقوا من نطفة ثم خلقوا من علقة، ثم خلقوا من مضغة ثم صاروا عظامًا ولحمًا، ثم استووا فى خلق تام مكتمل ! هذه هى أطوار الخلق التى تحدثت عنها الآية الكريمة فما الذى دفع بها إلى مجال التشريع؟ فقد قرأنا لبعض الناس أن نظرية التطور المنسوبة لدارون قد جاء بها القرآن فى قول

الآية : «وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَاراً» (سورة نوح الآية ١٤)، أي جعل لكم في أنفسكم آية تدل على توحيده. قال ابن عباس: «أطوارا» يعني نطفة ثم علقة ثم مضغة؛ أي طورا بعد طور إلى تمام الخلق، كما ذكر في سورة «المؤمنون». والطور في اللغة: المرة؛ أي من فعل هذا وقدر عليه فهو أحق أن تعظموه. وقيل: «أطوارا» صبيانا، ثم شبابا، ثم شيوخا وضعفاء، ثم أقوياء. وقيل: أطوارا أي أنواعا: صحيحا وسقيما، وبصيرا وضريرا، وغنيا وفقيرا. وقيل : إن «أطوارا» اختلافهم في الأخلاق والأفعال.

٤ – والآية تقول : «قُل لاَّ أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرّاً وَلاَ نَفْعاً إِلاَّ مَا شَاءَ اللَّهُ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ فَلاَ يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلاَ يَسْتَقْدِمُونَ» (سورة يونس الآية ٤٩)، والآية : «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلاً مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجاً وَذُرِّيَّةً وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ» (سورة الرعد الآية ٣٨). فالآية الأولى تفسرها الآية السابقة التى تقول «وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ» (سورة يونس الآية ٤٨) والآية نفسها في سورة الأنبياء، الآية ٣٨ وسورة النمل، الآية ٧١ وسورة سبأ، الآية ٢٩ وسورة يس، الآية ٤٨ وسورة الملك، الآية ٢٥). وقد سبق أن قال الزمخشرى إنّ الآية : «قُل لاَّ أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرّاً وَلاَ نَفْعاً إِلاَّ

مَا شَاءَ اللَّهُ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ» (سورة يونس الآية ٤٩)، يعني أن عذابكم له أجل مضروب عند الله وحد محدود من الزمان، فإذا جاء الموعد جاء العذاب ؟ «لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ» أي لهلاكهم وعذابهم وقت معلوم في علمه. «إذا جاء أجلهم» أي وقت انقضاء أجلهم. «فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون» أي لا يمكنهم أن يستأخروا ساعة باقين في الدنيا ولا يتقدمون فيؤخرون. وما صلة هذا النص بصلاحية التشريع لكل زمان ومكان. والآية الثانية : «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلاً مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجاً وَذُرِّيَّةً وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّه لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ» (سورة الرعد الآية ٣٨)، فكمالها «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلاً مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجاً وَذُرِّيَّةً وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّه لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ» (سورة الرعد الآية ٣٨). فقد طلب الكفار من رسلهم الآيات، وليست تاتي إلا بإذن الله لا بمجرد رغباتهم، إذ إن لكل أمر أراده الله وقتًا لا محيد عنه! ما صلة هذا النص بصلاحية التشريع لكل زمان ومكان؟

٥ - «لكل أجل كتاب» أي لكل أمر قضاه الله كتاب عند الله. وقيل : فيه تقديم وتأخير، المعنى: لكل كتاب أجل، أي لكل أمر كتبه الله أجل مؤقت، ووقت معلوم؛ نظيره. «لِّكُلِّ نَبَإٍ

مّسْتَقَرّ وَسَوْفَ تَعْلَمُون» (سورة الأنعام : الآية ٦٧). وليس المراد على اقتراح الأمم في نزول العذاب، بل لكل أجل كتاب. وقيل: المعنى لكل مدة كتاب مكتوب، وأمر مقدر لا تقف عليه الملائكة. وذكر الترمذي الحكيم في «نوادر الأصول» عن شهر بن حوشب عن أبي هريرة قال: لما ارتقى موسى صلوات الله عليه وسلامه طور سيناء رأى الجبار في إصبعه خاتما، فقال: يا موسى ما هذا؟ وهو أعلم به، قال: شيء من حلي الرجال، قال: فهل عليه شيء من أسمائي مكتوب أو كلامي؟ قال: لا، قال: فاكتب عليه «لكل أجل كتاب».

٣ -١٦- إبطال القياس:

تورط جاك بيرك، بحسب رواية محمد رجب البيومي، حين أوّل عبارة «لكُلّ أجَلٍ كتَابٌ» في الآية الثانية : «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلاً مّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجاً وَذُرّيّةً وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأْتِيَ بِآيَةٍ إلاّ بِإذْنِ اللّه لكُلّ أجَلٍ كِتَاب» (سورة الرعد الآية ٣٨)، تأويلا، مع أنه قيل من قبل عن القرطبي إن في الآية تقديم وتأخير، وأنّ المعنى: «لكُلّ أجَلٍ كتَاب»، وقال جاك بيرك ذلك مستعيرا علي بن ابي طالب(٣٠)، حيث حاول جاك بيرك الجمع بين باطنية علي وظاهرية بن حزم. ومضى جاك بيرك يشك في صلاحية القياس الأصولي في تطوير الشريعة، مع أنّ مرور خمسة عشر قرنًا على نجاح هذا الأصل الأصيل من

قواعد الاجتهاد يمنع كل شك يحوم حوله، ولكنه يشك فى جدواه أولاً. ثم انتقل من الشك إلى اليقين حين قال عنه «وقد استنقد هذا الأسلوب من الاستدلال - وبحق - انتقادات الكثيرين من مفكرى الإسلام»، ومحمد رجب البيومى لم يعلم أحداً وجه نقداً للقياس غير الظاهرية، مع أنّ ابن حزم الظاهري، الذى أراد جاك بيرك تطويره، حدد الأصول أو الأدلة التى منها تعوف الأحكام الشرعية فى أربعة وهي :

١ - القرآن.
٢ - السُنة .
٣ - الإجماع.
٤ - الدليل.

ولم يعتبر ابن حزم الدليل مصدرا يخرج عن النص، بل اعتبره استنباطا واستنتاجا من المصادر الثلاثة الأولى :

القرآن.
السُنة .

الإجماع، لا فى صورة قياس أو رأي، بل فى صورة لزوم منطقى لا يتجاوز دلالة اللفظ ومفهوم النص وفحوى الخطاب.

وحصر ابن حزم أدلة الأحكام على هذا النحو[٣١].

وتصور ابن حزم الدليل على أنه استنتاج واستنباط، وليس قياسا فقهياً قائماً على التعليل، دفاعا عن كمال الشريعة. إن

الدين كامل، والله أتم بمحمد الشريعة واستوفى به النبيين. وعليه، لا مجال لزيادة أو إضافة شرع جديد. وهنا نهض الفرق بين الدليل كما يتصوره ابن حزم، والقياس كما دافع عنه الفقهاء والأصوليون. فالدليل دليل منطقي، جوهره إخراج مضمون المقدمات، واستنتاج المعطى سلفا بكيفية جلية أو خفية في النص استنتاجاً وإخراجاً يقينيين على أساس قاعدة اللزوم المنطقي. ومن هنا، رجع إلى أوائل العقل الأساسية:

١ - الهوية.

٢ - عدم التناقض.

٣ - الثالث المرفوع.

وهذا ما جعل الدليل قراءة عقلية للشرع، وإخراجاً لمضمونه. أما القياس الفقهي، ففيه حكم زائد، لأن آليته أساسها قياس ما لم يرد فيه نص على ما ورد فيه نص، أو ربط جزء بجزء لعلة أو شبه بينهما قصد توسيع الحكم الأصلي الذي جاء به النص بمناسبة حالة واحدة أو أمر واحد، على حالات أو أمور عديدة، وعدّ ابن حزم هذا تجاوزا صريحاً للنص وتحكما نتيجته إضافة شرع جديد. فالمدلول الحقيقي لرفض القياس ورفض التعليل، وتأسيس الفقه القطعي، ممثلا هنا في القياس المنطقي، والمنطق الأرسطي

عامة، هو الدفاع عن الشرع، ضد التحريفات التى تعرض لها بمختلف أنواعها وأشكالها، والتأكيد على أنّ الشريعة الإسلامية كاملة، وليست فى حاجة إلى إضافات كيفما كانت أشكالها وصورها وأساميها، ما لم يكن لها أساس فى النص نفسه. من هنا أبطل ابن حزم مجموعة من الوجوه التى اعتبرتها المذاهب الأخرى، وجوها يصح التعبد بها، واتخاذها أدلة للأحكام. أبطل ابن حزم التعبد «بشرع من قبلنا»، لأنّ الشريعة الإسلامية ناسخة لجميع الشرائع، كما أن تكليفها يشمل جميع البشر الذى بلغتهم الدعوة، ولو كانوا مؤمنين كتابيين، عدا أن الدين اكتمل بخاتم النبيين، ولا يمكن اتخاذ الناقص حجة أو دليلاً على الكامل. فإن شرائع الأنبياء السابقة على الشريعة الإسلامية، ساقطة ولا يجوز العمل بشىء منها، إلا أن يخاطب الباحث فى الملة الإسلامية بشىء موافق لبعضها، فيقف عنده. وابن حزم فى إنكاره التعبد بشرع ما قبلنا، يخالف المذهب الحنبلى الذى يرى فيه شرعا للمسلمين، كما خالف المعتزلة والحنفية الذين أجازوا ذلك عقلا ملاحظين أنه «لا يمتنع أن يكون» شريعة النبى الثانى موافقة لمصلحة الأول، وأن يتعبد الثانى بالعودة إلى دعاء النبى الأول. أما بعض فقهاء الشافعية، فيعتبرون شرع من قبلنا من الأصول الموهومة لأن شريعة الإسلام، ناسخة لما قبلها.

ومن غير الجائز أن تنزل نازلة فى الدين لا حكم لها فى القرآن والسُنة ، بدليل الآية ٣٨ من سورة «الأنعام» : «وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ». إذن، الشريعة الإسلامية كاملة. وليست الشريعة الإسلامية فى حاجة إلى إضافات كيفما كانت أشكالها وصورها وأساميها، ما لم يكن لها أساس فى النص نفسه. فإذا كان أصحاب الديانات الأخري، قد حاولوا التنقيص من قيمة الإسلام، باعتباره مجرد امتداد للشرائع السابقة عليه، فإن الكثير من الفقهاء المسلمين حاولوا أيضاً أن يمسوا بكمال الشريعة، بكيفية أخري، حينما أضافوا شرائع جديدة اليه من خلال عملهم بالرأى والقياس والاستحسان. وهذا أيضاً يستلزم التصدى لهم ووضع حد لمزاعمهم، بإثبات كمال الشريعة ونموذجيتها، والتصدى لغير المسلمين بنقد تاريخ الأديان.

وحدد ابن حزم حدوث الرأى فى قرن الصحابة، إلا أن الصحابة كانوا لا يقطعون بآرائهم، بل كانوا يعتبرونها مجرد اجتهاد قد يخطئ وقد يصيب. ذلك أنّ الرأى هو الحكم فى الدين بغير نص، بل بما يراه المفتى أحوط وأعدل من التحريم أو التحليل. ثم ظهر القياس فى القرن الثاني. إلا أنّ أغلب الصحابة والتابعين أنكروه، لأنه حكم فيما لا نص فيه بمثل

الحكم فيما فيه نص أو إجماع، وفى نظر ابن حزم، كان من البدهى أن يتحفظ الكثيرون من القياس لأنهم يقولون «فيما لا نص فيه»، وهذا وحده كاف لأن ينزع عنه الحجية، إذ الدين كله منصوص عليه، وحتى لو فرضنا وجود «ما لا نص فيه»، فإن القياس يبقى مجرد رأى أو اجتهاد، لا يرقى إلى مرتبة اليقين والبرهان.

وظهر الاستحسان فى القرن الثالث. وهو فتوى المفتى بما يراه حسناً وحسب. وذلك باطل، لأنه إتباع الهوى، وقول بلا برهان. وتختلف الأهواء فى الاستحسان. وظهر التعليل والتقليد فى القرن الرابع، والتعليل هو أن يستخرج المفتى علة للحكم الذى جاء به النص، وهذا باطل، لأنه إخبار عن الله بما لم يخبر به عن نفسه. أما التقليد، وهو أخطر، فيقوم على أن يفتى المفتى بمسألة، لأن الإمام الفلانى أفتى بها. وذلك قول فى الدين بلا برهان، إذ المقلدون (بالفتح) قد يختلفون فى آرائهم. فما الذى يجعل بعضهم أولى بالاتباع من بعض ؟ ظهر التقليد فى الناس وابتدئ بها بعد الأربعين ومائة من تاريخ الهجرة، وبعد أزيد من مائة عام وثلاثين عاما بعد وفاة الرسول، وأنه لم يكن قط فى الإسلام - قبل الوقت الذى ذكرنا - مسلم واحد فصاعدا على هذا التقليد، ولا وجد فيهم رجل يقلد عالما بعينه. ثم ابتدأ التقليد من حين ذكرنا فى

العصر الرابع فى القرن المذموم، ثم لم يزل يزيد حتى عم بعد المائتين من الهجرة عموما طبق الأرض إلا من عصم الله، وتمسك بالأمر الأول الذى كان عليه الصحابة والتابعون وتابعو التابعين.

وإذا كان ابن حزم يرفض كل إضافة أو زيادة فى الشرع، فإنه يرفض بنفس القوة كل نقص منه أو تصرف فيه. وفيما يتعلق بالاحتياط وقطع الذرائع، وهو ما سماه الحنابلة «بسد الذرائع»، حيث جوزوا تحريم بعض ما حلله الشرع إذا لوحظ أن تحليله تترتب عنده مفسدة أو يكون ذريعة إلى ضرر، اعتبره ابن حزم تصرفاً فى الشرع. فإذا كان قطع الذرائع لدى الحنابلة يعنى تحريم أشياء من طريق الاحتياط خوف أن يتذرع منها إلى الحرام البحت مستندين فى ذلك إلى الحديث النبوي : «إن الحلال بين والحرام بين وبينهما مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه»... فإن ابن حزم يطعن فى الألفاظ التى روى بها هذا الحديث، كعادته، كما تعلق الأمر بأثر لا يتفق وآراءه مبيناً أن لا شيء فى الدين يسمح للإنسان بأن يتصرف فى الشرع، لأن فى ذلك إضافة شرع جديد، أو تعديا لحدود وضعها الله، وفيه حكم بالظن والهوي، والشرائع لا تطبق بالأهواء. وهذا ما جعله أيضاً يبطل الاستحسان باعتباره حكما بما رآه الحاكم

أصلح فى العاقبة وفى الحال، استناداً إلى الحديث : «ما رآه المسلمون حسنا، فهو عند الله حسن»، فهو يناقش فهم دعاة الاستحسان، لهذه الآية، معتقداً أن فيها حجة عليهم لا لهم لأنّ الله لم يقل «فيتبعون ما استحسنوا»، وإنما تقول الآية : «الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَٰئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ» (سورة الزمر الآية ١٨). وأحسن الأقوال ما وافق القرآن والكلام النبوي. ولو كانت الشرائع بالاستحسان لعدمنا اتفاق العقول ووحدة الحقيقة، ولغدا الدين بالأهواء والأمزجة والطبائع. فى حين أنّ الحق حق وإن استقبحه الناس، والباطل باطل وإن استحسنه الناس، فصح أن الاستحسان شهوة واتباع للهوى وضلال. أما الحديث الذى يستندون اليه، فيطعن فى صحته لأنه جاء عن ابن مسعود، وحتى لو افترضنا، كما يقول ابن حزم، أنه صحيح، فإنه عليهم لا لهم، لأن فيه، ما رآه المسلمون، أيَ كلهم لا بعضهم، وهذا هو الإجماع.

إنَ ابن حزم، وإن أبطل الاستحسان، فإنه مارسه أحياناً، إلا أن الفرق بينه وبين من ينتقدهم، أنه لا يمنح ما استحسنه قيمة كبري، بل يعتبره اجتهاداً شخصياً غير ملزم لأحد. ومن المنطلق نفسه، هاجم الرأي، باعتباره ما تخيلته النفس صواباً من دون برهان، ذاهباً إلى أنه لا يجوز الحكم به أصلا. أما

الآية التى يحتج بها دعاة الرأى «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ» (سورة آل عمران، الآية ١٥٩)، فيناقشها بالتأكيد على أن ما أمر الله رسوله بمشاورة الصحابة فيه، ما يتعلق بالأمور الدنيوية، وما أبيح للناس التصرف فيه منها، فقد يكون عند الصحابة من المعرفة بتلك الأمور ما ليس عنده، وأما ما لا يؤخذ من الدين إلا من الوحى فلا. يشكل الاستناد إلى مالك أو إلى زعماء وكبار حركة أهل الحديث فى نقد الرأى أمثال ابن عبد البر وبقي محاولة اعتماد مالك نفسه فى نقد التشويهات والتحريفات التى لحقت بمذهبه فيما بعد العودة إلى مالك الحقيقى وإلى المالكية فى صفائها الأول، وذلك بتشذيبها مما علق بها على مر الزمان. والعودة إلى مالك ثابت من ثوابت حركة الحديث الإصلاحية فى الأندلس. إن ثورة هذه الحركة على التقليد، لا يمكن أن يفهم إلا فى هذا الإطار، من حيث أنه اعتقاد لا يستند إلى برهان أو نص، بل لأن فلانا قاله. أما إن كان اتباعاً لمن أمرنا باتباعه أى الله ورسوله، فليس تقليداً، بل هو طاعة. وحرص ابن حزم على التأكيد على أنّ إبطال التقليد، لا يعنى عدم السؤال عن الدين أولئك الذين يفقهونه، بل يعنى عدم اتباعهم

إذا كان قولهم مخالفا للكتاب والسُنة . وخير للمرء أن يجتهد ويخطئ من أن يقلد ويصيب. وأكد على أنَّ التقليد حرام ولا يحل لأحد أن يأخذ بقول أحد من غير برهان، فلا مرجح لأن يقلد أبو حنيفة أو الشافعي أو غيرهما من الأئمة دون غيرهم من علية الصحابة كأبى بكر وعلى وغيرهم من فقهاء الصحابة الذين أثرت عنهم فتيا فى فروع كثيرة وقعت، وأنه إذا كان لابد من تقليد هؤلاء الأئمة الأربعة أو غيرهم، فأولى أن يقلد عمر بن الخطاب أو عائشة أو علي، فهم أجدر من أبى حنيفة والشافعي ومالك وأحمد، ولا ينبغى أن يظن من هذا أن ابن حزم يقول بتقليد الخلفاء الراشدين، بل إنه أنكر ذلك، لأنهم، هم الآخرون، حسب اعتقاده، أخطأوا فى أشياء كثيرة، واختلفوا فى كثير من الأحكام. لذا لم يبق إلا وجه آخر لتقليدهم أو بالأحرى لاتباعهم. وهو أخذ ما أجمعوا عليه، وليس ذلك إلا فيما أجمع عليه سائر الصحابة معهم وفى تتبعهم سنن النبى والقول بها. وليس مثالية الصدر الأول أساسها أن أناسه شهدوا الوحى وأنهم أعلم به، وإلا لزم القول بأن التابعين شهدوا الصحابة. وهكذا نتسلسل فى الزمان، ويتسلسل معنا الصدر الأول. تلك هي مثالية أساسها إجماعهم حول الكثير من القضايا وتتبعهم سنن النبي. ويستند ابن حزم فى إنكار التقليد على مالك بن أنس. ويؤدى

التشبث بالبرهان وبالنص، بابن حزم إلى رفض كل إضافة إلى الشرع المكتمل، ومن ثم إبطاله لدليل الخطاب، القائم على أن يحكم للمسكوت عنه لقاء المنصوص عليه، وقد كان حجة عند مالك وجماعة من أصحابه، كما كان حجة عند بعض أصحاب الشافعي، وقال أيضاً. الحنابلة عندما جوزوا «تخصيص العموم بدليل الخطاب». كما كان حجة أيضاً لدى الحنفية. فدليل الخطاب أساسه إذا ورد نص معلقاً بصفة ما أو بزمان أو بعدد ما، فإن ما عدا تلك الصفة وما عدا ذلك الزمان وما عدا ذلك العدد، فواجب أن يحكم فيه بخلاف الحكم في هذا النصوص، لأن تعليق الحكم بالأحوال المذكورة دليل على أن ما عداها مخالف لها، واعتماداً على كمال الشريعة وعدم جواز التصرف في أحكامها نظراً لأن كل قضية لا تعطى إلا ما فيها، ولا تعطى حكماً في غيرها، يكون علينا استنباطه بالقياس أو الرأي، ينكر ابن حزم دليل الخطاب بكل صوره، وبصورته المشهورة-الحكم للمسكوت عنه بخلاف حكم المنصوص عليه-، إذ لا أساس من اليقين يؤسس للقول بأنّ ما عدا المنصوص عليه، حكمه موافق أو مخالف له، وعلينا أن نترك المسألة على الوقف، لأنّ كل قضية موقوفة على دليلها فلا يدل شئ مذكور على شئ لم يذكر، ولا بد من البحث لهذا الأخير عن نص، إلا إذا أوجبت ضرورة الحس أو

العقل علينا أن نحكم حكماً يوافق أو يخالف مثل ما فى قول الآية : «هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ ذَلُولاً فَامْشُواْ فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُواْ مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ» (سورة الملك الآية ١٥)، حيث من الواضح أننا لا نقدر أن نمشى فى الهواء ولا فى السماء ولا أن نأكل من رزقه لكن وبالجملة، لا يفهم من الخطاب، إلا ما اقتضى لفظه فقط، وأن لكل قضية حكم اسمها فقط، وما عداها غير محكوم له، لا بوفاقها ولا بخلافها. لكن يجب طلب دليل ما عداها من نص وارد باسمه أو من إجماع، لأنّ «القضية لا تعطيك أكثر من نفسها». وأشار بن حزم إلى أنّ موقفه من دليل الخطاب لا يتناقض وما صرح به من «أن الحكم الذى حكم به الواحد الأول تعالى على لسان الذى ابتعثه رسولاً إلينا فى شخص من نوع، إنه لازم لجميع النوع إلا أن يبين أنه خص به ذلك الشخص وأنه غير لازم لغير ذلك النوع أيضاً أصلاً إلا ببيان وارد بأنه فيما سواه من الأنواع.

ودليل الخطاب، قياس معكوس. والقياس هو أن يحكم فى شيء ما بحكم لم يأت به نص. وحرصت جميع المذاهب على وضع القياس في موضع أدنى من الكتاب والسُنة والإجماع. وقد ذهب القاضى عياض في اطار من المذهب المالكي، إلى أنّ القياس يقع بعد الكتاب والسُنة والإجماع. وعمل أهل المدينة وحتى لدى الإمام أبى حنيفة الذى يفسح مجالاً واسعاً

للرأيّ، يقع القياس بعد الكتاب والسُنة وأقوال الصحابة. لهذا اعتبر الحنفية القياس مدركاً من «مدارك أحكام الشرع ولكنه غير صالح لإثبات الحكم به ابتداء» بينما اعتبره الشافعي «أضعف من الأصل». أما المذهب الحنبلي، فقد كان يلجأ إلى القياس إن لم يجد شيئاً في الكتاب والسُنة وحتى الحديث المرسل أو الضعيف، بل إن كتب أصول الفقه الحنبلي لا تثبت القياس كدليل من أدلة الأحكام الشرعية المتفق عليها، وإن كانت تجيز التعبد به اتباعاً لقول الإمام أحمد «لا يستغني أحد عن القياس». فالقياس لدى كل المذاهب مدرك، لا من مدارك اليقين بل من مدارك الظن. ولما كان ابن حزم متشبثاً بثنائية الحق والباطل ومؤمناً بأن «الحق في واحد وسائر الأقوال كلها باطل، رفض الظن كقيمة منطقية، لأن الدين لا يمكن أن يقوم إلا على اليقين. ولما كان الشرع كاملا، استحال في نظره وجود مسائل ونوازل لا نص لها في كلام الله أو سنة الرسول أو إجماع الصحابة، إن المسألة في الحقيقة هي أن بعض الأحكام المتعلقة ببعض النوازل، غير واضحة، هو رفض القياس في حد نفسه كمسعى وكآلية ظنية ففيما يتعلق بآية : «وَقَضَىَ رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوَاْ إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلاَهُمَا فَلاَ تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلاً كَرِيماً» (سورة الاسراء الآية ٢٣) التي

يستند اليها دعاة القياس، لا يرفض ابن حزم أن يستنتج منها منع الضرب والشتم والإساءة، بل يرى أن كل ذلك صحيح، لا بالقياس والظن، بل لأن سياق الآية والتى قبلها اقتضى ذلك يقول: «اقتضى سياق الآيتين كل برهما، قل أو كثر، وكل رفق، واجتناب كل إساءة، وبذلك حرم الضرب وغيره لا بالنهى عن «أُفّ»»، فما يسميه القياسيون بالقياس، هو فى رأى ابن حزم، دليل من النص، إذ لا يجوز الحكم فى الدين في شئ من الأشياء إلا بنص متيقن. وتصدى ابن حزم فى غير ما موضع من مؤلفاته لإعادة تفسير الآيات التى يوردها القياسيون لصالحهم. فالآية : «هُوَ الّذِي أَخْرَجَ الّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِن دِيَارِهِمْ لأَوّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنتُمْ أَن يَخْرُجُواْ وَظَنّوَاْ أَنّهُمْ مّانِعَتُهُمْ حُصُونُهُم مّنَ اللّه فَأَتَاهُمُ اللّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُواْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُواْ يَأُوْلِي الأبْصَارِ» (سورة الحشر الآية ٢)، والتى يفسرها القياسيون عادة على أنها تحث على النظر العقلى وإعمال الرأي، يرى أن لا علاقة للاعتبار بكل ذلك. إن معنى الاعتبار هو التعجب فى عظيم قدرة الله فى خلق السماوات والأرض والتفكر فيما يحل بالعصاة من عذاب اليم، ولا ينبغى صرف الألفاظ عن معانيها، فالاعتبار: التفكر والتعجب واتخاذ العبرة، وقد أبطل الله كل تسمية إلا تسمية

قام بصحتها برهان :

١ - إما من لغة مسموعة من أهل اللسان.

٢ - ما منصوصة فى القرآن والكلام النبوي.

٣ - ما عدا ذلك باطل.

واستند دعاة القياس إلى أنّ أحد أقسام القياس هو قياس الشبه، يعتبر أن التشابه فى الأشياء يخول لنا مشابهتها فى الأحكام، مثل ما فعل الشافعى حينما أوجب الوضوء من مس الدبر قياساً على وجود إعادته من مس القبل، ويستند ابن حزم هنا فى هدمه للقياس إلى اللغة. أولاً : القبل ليس هو الدبر، ومحاولة مماثلتهما تصرف فى اللغة بغير إذن. والشرع نزل بإعادة الوضوء من مس «الفرج» ولم يذكر الدبر. أما أن قال هؤلاء بأن الأمرين يشتركان ويتشابهان فى علة ذلك وهى النجاسة أم لا، ذلك تحكم على الله وإيجاب أشياء عليه لم يوجبها بنفسه. فتشابه الأشياء لا يوجب لها التساوى فى أحكام الديانة، دون أن يعنى ذلك أن ابن حزم ينكر تشابه الأشياء. يقول: «نحن ولله الحمد أعلم بتشابه الأشياء عنهم وأشد إقراراً به منهم. وإنما ننكر أن نحكم فى الدين للمتشابهين فى بعض الصفات بحكم واحد، من إيجاب أو تحليل، بغير إذن من الله أو من الرسول فهذا أنكرنا، وفى هذا خالفنا، لا فى تشابه الأشياء». يعطى القياسيون أحياناً

لما يمارسونه صورة قياس الشاهد على الغائب أو الاستشهاد على الغائب بالحاضر. وقد ثار ابن حزم على مقابلة الشاهد/ الغائب، لا سيما فى الشرائع. ذلك أن كمال الشريعة يمنع من القول بوجود شئ غائب فى الديانة، لأن الله حينما بعث محمداً ليبلغ رسالته، أمره بتبليغها كاملة مع بيانها. ورفض ابن حزم كذلك مقابلة الجلي/ الخفى فى النصوص. ذلك أنّ القياسيين يحتجون على صحة ما يفعلونه بالقول بأن فى النصوص جلياً وخفياً، فلو كانت كلها جلية لاستوى العالم والجاهل فى فهمها، ولو كانت خفية لم يكن لأحد سبيل إلى فهمها ولا إلى علم شئ منها، لذا وجب ضرورة استعمال القياس من الجلى على معرفة الخفي. ورفض ابن حزم وجود خفايا فى اللغة أو اللغة-الشريعة، لأنّ الدين كله ظاهر. وأما المشتبهات، فليست كذلك على جميع الناس، بل على من لا يعلمها وحسب، وإذ هذا كذلك، فحكم من لا يعلم أن يسأل من يعلم، كما تقول الآية : «وَمَا أَرْسَلْنَا من قَبْلَكَ إلاّ رجَالاً نّوحيَ إلَيْهِمْ فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذّكْرِ إن كُنْتُم لاَ تَعْلَمُونَ» (سورة النحل الآية ٤٣) ولم يقل فارجعوا إلى القياس فمصدر الجهل والاشتباه، لا وجود خفايا بالدين، أو نقائص، بل لأن بعض الناس، إما لشغل بال أو لإعراض أو لترك نظر، تخفى عليهم بعض الأمور.

ولم ينكر ابن حزم تساوى الأحكام بتشابه الأشياء، إنكاراً كلياً، لكنه يدقق موقفه بالتنبيه إلى أن كل ما كان تحت نوع واحد حكمه مستو سواء كان الشبه أو لم يكن. إن ما يجعل الأشياء متشابهة هو وقوعها تحت اسم واحد، أى تسميتها في القرآن بلفظ واحد. وأما القياس الذى أنكره بن حزم، فهو أن يحكم لنوع لا نص فيه بمثل الحكم فى نوع آخر قد نص فيه، كالحكم فى الزيت تقع فيه النجاسة بالحكم فى السمن يقع فيه الفأر، تمثيلا لا حصرا. ولما كان النوع بكامله يتسم بسمات معينة، فإن أفراده يتساوون جميعاً فيها بحيث لا يكون أحدهما أولى بتلك الصفات من الآخر، ولا أحدهما أصلاً والثانى فرعاً، ولا أحدهما أولى بأن يقاس عليه الآخر، إن لهما الإسم نفسه. أما إذا كان شيئان ينتميان إلى نوعين مختلفين، فمن الطبيعى أن يختلفا فى أسمائهما وأحكامهما. يدعي دعاة القياس على العقل ما لا يعرفه، ولا طاقة له به من أن الشيء إذا حرم فى الشريعة، وجب أن يحرم من أجله شيء آخر ليس من نوعه، مع أنه لم يرد نص من الله أو رسوله يحرمه. إن العقل لا يحرم إلا ما حرَم الله ولا يوجب إلا ما أوجبته الشريعة، ولا يبق عقلاً أى طاعة للأوامر وانقياداً لها. إن العقل «إنما يفهم ما خاطب الله به حامله ويعرف الأشياء على ما خلقها الله تعالى عليه فقط».

أحكام الدين إذاً، كلها أصول، لا فروع فيها. وكلها منصوص عليها. والاختلاف الواقع بين الناس هو اختلاف فى الفروع وحسب. ذلك أن الله خلق الأنواع بأسمائها. ونعلم دون أى التباس أنه أوقع كل اسم فى اللغة على مسماه فالبر لا يسمى تيناً والملح لا يسمى زبيباً والفرج لا يسمى دبرا، والتمر لا يسمى أرزاً، والشعير لا يسمى بلوطا، لذا لا يصح صرف الأسماء عن مسمياتها، لأن اللسان محكم، والشريعة نزلت بالعربية، فإذا نصت على اسم ما بحكم ما، فمن الواجب عدم صرف ذلك الحكم عن الإسم الذى وقع عليه، وعدم تعديته موضعه. وينازع ابن حزم فى القياس كمسعى فقهى وفى تسميته قياساً. واعتبر ابن حزم القياس قائما على العمليات المنطقية الاستنتاجية التالية :

١ - التفريع. وهو ذكر تصاريف المسألة التى يجمعها جملة النص. كالقول النبوي : «من زاد فى صلاته أو نقص فليسلم ثم يسجد سجدتين». فقال بن حزم «أن من صلى ستاً أو سبعاً ساهياً فقد دخل فى هذا الحديث، لأنه زاد فى صلاته، ومن زاد سجدة أو سجدتين أو سجدات، فقد دخل فى هذا الحديث لأنه زاد فى صلاته. وهذا كثير جداً».

٢ - النتائج. وهو نحو القول النبوي : «كل مسكر خمر وكل خمر حرام» فأنتج هذا أن المسكر حرام. وأن كل نقيع

العسل إذا أسكر خمر، ومثل هذا كثير جداً».

٣- النظائر. هي كالقول النبوي : «إذا أقبلت الحيضة فاتركي الصلاة»، فكل حيضة فهي نظير تلك الحيضة في النوعية. والحكم لازم لها لزوماً. وهذا كله هو الظاهر بعينه، والنص بعينه.

٤ - القياس. فهو غير هذا كله، وإنما هو أن يحكم لما لم يأت به النص، وبما جاء به النص في غيره، كحكمهم في تحريم الجوز بالجوز متفاضلاً قياساً على تحريم الملح بالملح والقمح بالقمح والتمر بالتمر متفاضلاً ونسيئة، وهذا هو الباطل الذي لا يحل القول به لأنه شرع لم يأذن به الله.

واقترن إبطال القياس بإبطال التعليل من حيث أن إبطال التعليل إخراج لعلل الشرائع، واعتبار لهذه الأخيرة كما لو كانت واجبة من أجلها، وأنه حيثما وجدت تلك العلل وجب الحكم في ذلك بحكم النص فإذا جاء نص من الله على أنه جعل شيئاً ما سبباً لحكم ما، فحيثما وجد ذلك السبب، انطبق ذلك الحكم. ورفض ابن حزم هذا التعليل لأنه يشكل أساس القياس والله في نظره لا يفعل شيئاً من الأحكام لعلة. وإذا حصل أن نص الله أو رسوله على أن أمراً ما كان لسبب ما أو من أجل كذا.. فإن ذلك يبقى سبباً أو علة لذلك الأمر بعينه لا يتعداه. «إن الشيء إذا نص تعالى عليه بلفظ يدل على أنه

سبب لحكم ما فى مكان ما، فلا يكون سبباً البتة فى غير ذلك الموضع لمثل ذلك الحكم أصلاً». ويتجلى من هذا أنّ ابن حزم لم ينكر ورود أسباب لبعض أحكام الشريعة، بل أثبتها وقال بها، لكنه رأى أنها لم تكن أسباباً إلا حيث جعلها الله بنفسه أسباباً، ولا يحل لأحد أن يتعدى بها المواضع التى جاء النص فيها على أنها أسباب. ويسير إبطال التعليل لديه بموازاة مع إبطال الاشتقاق فى اللغة، وذلك أنّ القائلين بالقياس والتعليل يحتجون على أنّ الأحكام إنما وقعت لعلل بأن الأسماء اشتقت فى اللغة أو وضعت لأسباب. فالخيل سميت خيلاً لخيلائها والقارورة سميت كذلك لاستقرار الشيء فيها. لماذا لم يسم الرأس خابية لأن المخ مخبوء فيه، وأما من يقول أن الخيل مشتقة عن الخيلاء فعليه أن يقول لنا من ماذا اشتقت الخيلاء؟ ألا يمكن القول بأنها مشتقة من الخيل؟ فكلا القولين فاسد ولا دليل على صحته. إن الله لا يسأل عما يفعل، وأفعاله لا يجرى عليها «لم؟» لا ينفي ابن حزم القياس والرأي كعمليات اجتهادية، لا يسد باب الاجتهاد، لكنه ينزع عنها كل قيمة يقينية، لأنها مجرد اجتهادات لا تبلغ مستوى النص والإجماع. لابد من حماية الشرع وتحصينه، عن طريق تأسيسه على المنطق وعلى القياس المنطقى الاستنتاجي. ومن هنا حاول ابن حزم تأسيس علم الأصول على قواعد جديدة،

لقاء تلك التى رسمها الشافعى من قبل(٣٢).

ثم رجع جاك بيرك بحسب رواية محمد رجب البيومى إلى ما سماه باسم «خرافة الزمن». وترك الباحث كتاب الله ليتحدث عن المراجع التراثية التى شرحت الكتاب المبين، وبينت أحكامه، فقال إن هذه المراجع لاحتوائها على النصوص القرآنية والأحاديث النبوية تكتسب قداسة تجعلها فوق النقد فهى «باندراجها فى تاريخ مقدس أو مأثرة نبوية تتمتع فى نظر المؤمنين بشرف مشوب بالحنين إلى الماضى وليس وراء ذلك مزيد للشرعية». وهذا كلام باطل تمامًا، من وجهة نظر محمد رجب البيومي، لأنّ كل كتاب -غير القرآن والحديث- يخضع لنقد صائب من دون تحرج، وكتب الاختلاف فى المذاهب الفقهية أكثر من أن تحصر، بل إن لدى المسلمين علمًا خاصًا بها هو علم «الخلاف». أين هى القداسة التى خضعت لها الكتب الشارحة للقرآن والحديث والمتضمنة لأحكام التشريع ؟ رأى من العلاج لما يتخيله من شبه أن يحدث التغيير فى النص من عصر إلى عصر !! هنا وصل جاك بيرك إلى ما يرمى اليه، وهو تغيير النصوص الشرعية فى كل زمن؟ وحمل الفقهاء تبعة جمودهم على النص الأول.

٣ -١٧- الإسلام والتقدم:

قال جاك بيرك إن المسألة الكبرى فى الإسلام اليوم هى

الانفصال الذى قد يتفاقم بين ثوابت العقيدة، من جهة، ومسيرة العالم الفعلية، من جهة أخرى. فالإسلام يبحث عن ملجأ من ناحية مبادئه وأصوله، ولكن ما لم تدرس هذه الأصول على ضوء النقد التاريخى ونقلها إلى الحياة الحديثة فلن تعود لها قوتها الأصلية. وبحث جاك بيرك فى الثورة التقنية التى تشمل العالم اليوم، والتى تتطلب الخلاص من الأفكار القديمة، كى تساعد على الاستجابة لمقتضيات العالم الثالث فى مجال الرفاهية وحقوق الإنسان والحريات. وقد أجاب محمّد رجب البيومي، مستندا إلى ما كتب المعاصرون منذ محمّد عبده، بإيضاح منطق الإسلام فى الدعوة إلى الرقى الفكرى والحضارى معًا، مما يؤكد أن الإسلام داعية التقدم، وقائد العمران، والهاتف بحقوق الإنسان على مدى أربعة عشر قرنًا - وقد مر قرن تال على حديث الإمام - حيث قرر من المبادئ ما لم تحققه الثورة الفرنسية على نحو تطبيقى كما حققه الإسلام. وظلت الأسئلة قائمة : ما الأصول الإسلامية التى تحتاج إلى نقد تاريخي؟ أليس من هذه الأصول دعوة الإسلام إلى المدينة الفاضلة؟ أليس من هذه الأصول دعوته إلى المساواة التامة بين الأجناس والشعوب؟ أليس من هذه الأصول دعوته إلى متابعة الارتقاء العلمي، وتمهيد الأسباب للابتكار العقلى الهادف إلى سعادة الإنسان،

لا إلى تدمير البشرية بشتى القذائف المبيدة كما فعلت دول التقنية المعاصرة ؟ أليس من هذه الأصول تجريد العمل لله وحده ليرجح بين الناس ميزان الفضيلة؟ أليس من هذه الأصول الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر؟ أليس من هذه الأصول الدعوة إلى الإخاء الإنساني من دون تفرقة بين أوروبي وأفريقي ؟ اتجه جاك بيرك إلى قول عن الذات العلية في مقارنة بين الكائن الأعلى عند الإغريق، والمفهوم الإلهي الإسلامي. فقال إنَّ الكائن عند الإغريق توارى وراء الحادث، أما الله فقد واصل الكشف عن نفسه حين استشاط غضبًا فأحال الجبل إلى رماد، ووقف محمد رجب البيومي ذاهلاً أمام قول جاك بيرك عن ربه إنه استشاط غضبًا ! وكأنه طاغية متجبر !! إن الله قد اختار موسي، وجعله كليمه ولم يحدث ذلك لأحد من قبله، وتلك منة كبرى ! ثم دفع الشوق موسى بعد أن صار كليم الله إلى ما هو أبعد من ذلك، فيسأل ربه الرؤية؟ فقال له لن تراني ! وكان عليه أن يرضى بما قسم له، ولكنه حاول الرؤية التى لن يطقها الجبل نفسه إذ انهار متصدعًا ! وأدرك موسى تسرعه فقال سبحانك إني تبت إليك ! أفيجوز لمثل جاك بيرك أن يتحدث عن رب العزة فيقول إنه يثبت السيطرة لنفسه لدرجة أنه استشاط غضبًا فأحال الجبل إلى رماد ! يا أخي إذا كنت ضائقًا بالإسلام والقرآن، فدع

الله فإنه إله الجميع !

ثم أنحى جاك بيرك على علم الكلام فجعله مقصوراً عن أن يدلل على الكائن بطريق أعمق صادرة من القرآن نفسه، ولذلك ارتاب منه أهل السُنة . وهذا، لدى محمد رجب البيومي، اضطراب فى الفهم، لأن علم الكلام، إذا أطلق شمل أهل السُنة وغيرهم من المعتزلة. فكيف يرتاب أهل السُنة من علم هم الفريق الأكبر من واضعيه، أتراه يقصر هذا العلم على المعتزلة وحدهم! وأما أن القرآن سيظل دوامًا أفضل متكلم عن عقيدته، فهذا حق، وعلماء الكلام يأخذون دليلهم النقلى من قبل أن يلجأوا إلى الدليل العقلى ! ومع اعتراف الباحث بقيمة العقل فى الإسلام فإنه يقرر أن القلب له مجاله فى الارتياح النفسي، والميل الوجداني، وهذا طبيعى لأن النفس الإنسانية مرتفعة الحواجز، فليس هناك حدود فاصلة بين الحس والتفكير، وقد قال بعض علماء النفس إن التفكير وليد الإحساس، فأنت تحس أولاً بالأثر ألمًا أو لذة ثم تفكر فى سبب ذلك ! فإرشادات القلب فى الإسلام موجودة تمامًا، وقد سبق الباحث أن خالف ذلك فى بعض ما سجله، وجعل العقل وحده وسيلة الإقناع ! ولا عليه فى ذلك، فالإنسان قد يصل إلى رأى ثم يعدل عنه لوجود أدلة جديدة، أما الذى عليه فهو أن يكرر خطأه السابق فيقول عن رب العزة إنه سعيد بأن

يحمد، وهو يندم كالناس، وقد تأدى إلى ذلك بفهمه معنى التوبة إذ جعلها مرادفة للندم ! وقد كشفنا خطأ ذلك فيما قبل. أما القول بأن الحداثة وجدت مفهومها الآن فى الإسلام وشرعت فى بنائها الذاتى كما يرى فى أقوال محمّد اقبال وأبى الكلام آزاد وغيرهما، فقول من يسمى التجديد باسم الحداثة، والتجديد ليس مفهوما جديدا فى الإسلام، بل هو واقع منذ شرع الاجتهاد. وفى الأثر أن الله يبعث على رأس كل مائة سنة فى الأمة من يجدد دينها، وقد أتعب المؤرخون أنفسهم فى إحصاء المجددين بعد القرن الأول إلى هذا القرن باعتباره ضرورة لا مفر منها، وإذا نسب التجديد لأمثال محمّد إقبال وأبى الكلام آزاد ومحمّد عبده فذلك واقع ملموس. تنهض المسألة إذاً على النحو التالى : هناك من جهة الإسلام، الذى يقدم نفسه، استثناء على كل الأديان الأخرى، بصفته الدين الحقيقي، لأنه كان محلاً للوحى النهائى والأخير المعطى من قبل الله لكل البشر، ولدينا من جهة أخرى التاريخ المتولد عن الفعل البشري، الذى تزيد فى تسارعه «انتفاضة الحياة» التى لا تقاوم، إلى حد أن الإنسان يعيد اليوم من جديد صنع التجربة التراجيدية، كما وقع فى زمن الإغريق القدماء.

وتخرج هذه المواجهة التراجيدية عن نطاق الفكر الإسلامى

الكلاسى[٣٣] عامة، كما تخرج عن مجال تفكير محمد رجب البيومي على وجه الخصوص. فقد بدأت المجتمعات الإسلامية تعيش هذه المواجهة، بشكل تجريبي، ومحسوس، منذ نهاية القرن التاسع عشر الميلادي، وبشكل أكثر كثافة وحدة، منذ عقد الخمسينيات من القرن العشرين. لكن الفكر الإسلامى الحديث لم ينظر حتى اليوم، ضمن منظور فلسفى بحت، للديالكتيك بين الوحى والحقيقة والتاريخ. فقد تكرر لفظ الإسلام فى القرآن للدلالة على التسليم بالنفس لله، وتضمن هذا التسليم بالنفس نوعاً من الاستبطان «لنداء» الله كما فى الآيات التالية :

سورة الأنعام، الآية ١٢٥ : «فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإسلام وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ».

سورة الصف، الآية ٧ : «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُوَ يُدْعَى إلى الإسلام وَاللَّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ».

سورة الزمر، الآية ٢٢ : «أَفَمَن شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلإسلام فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّن رَّبِّهِ فَوَيْلٌ لِّلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُم مِّن ذِكْرِ اللَّهِ أُوْلَئِكَ فِي ضَلاَلٍ مُّبِينٍ».

ولعاطفة التصديق (الدين) الواجبة تجاه الله المنعم والرحيم :

آل عمران الآية ١٩: «إِنَّ الدِّينَ عندَ اللّه الإِسلام وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ إِلاَّ من بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْياً بَيْنَهُمْ وَمَن يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّه فَإِنَّ اللَّه سَرِيعُ الْحِسَابِ».

آل عمران، الآية ٨٥ : «وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسلام ديناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخرَة مِنَ الْخَاسرِين».

سورة المائدة، الآية ٣ : «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّه بِه وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُواْ بِالأَزْلاَمِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن دِينِكُمْ فَلاَ تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسلام ديناً فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ».

ثم بعدئذ الإيمان المتميز :

سورة التوبة، الآية ٧٤ : «يَحْلِفُونَ بِاللّه مَا قَالُواْ وَلَقَدْ قَالُواْ كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُواْ بَعْدَ إِسلامِهِمْ وَهَمُّواْ بِمَا لَمْ يَنَالُواْ وَمَا نَقَمُواْ إِلاَّ أَنْ أَغْنَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِن فَضْلِه فَإِن يَتُوبُواْ يَكُ خَيْراً لَّهُمْ وَإِن يَتَوَلَّوْا يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ عَذَاباً أَلِيماً فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ فِي الأَرْضِ مِن وَلِيٍّ وَلاَ نَصِيرٍ».

وسورة الحجرات، الآية ١٤ : «قَالَت الأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُواْ وَلَكِن قُولُوَاْ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمان فِى قُلُوبِكُمْ وَإِن تُطِيعُواْ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لاَ يَلِتْكُمْ مِّنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ».

فإن استخدام كلمة إسلام يحمل مفهوم تحدى الموت، أو التضحية بالنفس فى سبيل النضال من أجل قضية الله والرسول. ويركز القرآن بشكل شديد على ضرورة الإيمان وكل الأعمال التى تعبر عنه أو تترجمه. راح الحديث النبوى والفكر الكلاسيكى كله يؤكد على الإرتباط بين مكونات العلاقة التالية : الإسلام – الإيمان – القانون – الأخلاق. ومنذ الفترة المدنية، فإن «الإسلام» كان قد فرض نفسه كدين مدعوم بواسطة نجاح سياسي، إذن فهو حدث تاريخى بشكل كامل. هذا ما فسر التداخل، فى السور المدنية، بين الذرى الوجودية، من جهة، والنماذج المكونة والمحركة للوجود البشرى التى نسعى بوسائلنا العقلية المعاصرة إلى أن نفرق بينها، من جهة أخرى.

وعلى قاعدة الخلط بين الزمنى والروحي، الدنيوى والمقدس، العلمانى والديني، تشكل المفهوم عن «دار الإسلام» لقاء «عالم الكفر، أو الحرب». ويستند هذا التقسيم «للأرض المسكونة» على النواة الميتافيزيقية للإسلام. إن الإسلام المثالي الذى

ينتج عن ذلك هو الدين الصحيح. ويلغى التصورات الأخرى للإســلام، ولا يمكن هو نفسه أن يلغى أو أن يبطل. إنه إذاً متعالٍ وفوق تاريخي. هكذا صدرت كل المشكلات عن الإسلام، من جهة والتاريخية من جهة أخرى، اذ يفرق التحليل التاريخى بين الإسلام المثالي، والإسلام التاريخى المتشكل هو نفسه نتيجة التجاور والتتابع الزمنى للإسلام المتعدد اجتماعيا. المسالة المطروحة عندئذ هى فى إتيان كيف وأين وقعت الانقطاعات أو التواصلات بين الإســلام التاريخى والإسلام المثالي، بين الدين المعاش، لكن المفهوم بشكل غير مطابق، غير صحيح، والدين غير المعاش وغير المفهوم بشكل متكافئ، والدين غير المعاش لكن الخاضع للتحليل «العلمي»، وأخيراً للدين المعاش والسائر نحو الوصف المتكافئ والتفسير الصحيح.

هنا راحت تظهر المسائل الفلسفية الأكثر هولاً كالتاريخية، والحقيقة المطلقة، والعقل الأعلى الذى يتعرفها - كما يقول القرآن - ويصوغها. إنّ التاريخية هى إذن الطبيعة الخاصة التى تتميز بها الأنظمة الاجتماعية التى تمتلك إمكانية الحركة والفعل على أنفسها بالذات، وذلك بوساطة مجموعة من التوجهات الثقافية والاجتماعية. وبدلاً من أن نضع مجتمعاً ما فى التاريخ، فإن الأمر يتعلق بوضع التاريخية فى قلب

المجتمع كمبدأ منظم لحقل من العلاقات والممارسات. وأتاحت التاريخية أن يبقى الباحث دائماً فى مستوى التساؤل، فى حين أن التمذهب التاريخي يغذى الوهم بوجود نزعة محددة. فقد ارتبط مفهوم التقدم بالتمذهب التاريخي الظافر الذي أصبح، بدءاً من القرن الثامن عشر الميلادى فى الغرب، نجاحات الحضارة المادية. كان الفلاسفة والأخلاقيون الدينيون أو العلمانيون قد نبهوا بإلحاح إلى مخاطر الطلاق الزائد عن الحد بين التقدم التكنولوجي والتقدم الروحي للإنسان. وراح الفكر الإصلاحي الإسلامي - كما هو معروف - يستغل هذه النقطة كثيراً ويدين لاروحانية الغرب من أجل أن يجدد الثقة بالوحي القرآني، وأن يستهزئ بالتفوق «المادي» للغرب. هذا يعنى أن الفكر الدينى أو الفلسفى كان قد رضى لنفسه بأن يستمتع بالتصورات المثالية، فى حين أنه كان عليه أن يقوم بشئ معاكس: أى أن يعزى كل المسائل البشرية الناتجة عن التقنية. وربما احتفظ التاريخ بسنة ١٩٧٣ كسنة عظمى حدية فيما يخص هذا المستوى. ذلك أن أزمة الطاقة كانت قد حولت المناقشة الأكاديمية المتعلقة بالتقدم، إلى نوع من الاكتشاف التجريبى واليومي، من قبل الإنسان الأكثر تواضعاً، لهشاشة هذه الحضارة، التى سيطرت على العالم، بكل غطرسة حتى الأمس القريب. إن

انقطاع البترول أو انعدامه كان قد أثر أكثر من كل الحروب السابقة، ومن كل المواعظ والأنظمة الفلسفية المعروفة، فى إثارة قضية التقدم فى صميم الوعى المعاصر، كقضية مركزية تخص الفرد والنوع البشرى بأكمله. ما المصادر أو التراث الخاصة التى يمتلكها الفكر الإسلامي، والتى تؤهله لأن يتحمل مسؤولية هذه العقبات الناتجة عن هذا المنعطف التاريخي، وتمكنه، وبالتالى، من تجاوزها؟ ذلك هو السؤال.

وتثير العلوم الإنسانية اعتراضات واحتجاجات فى داخل الفكر الغربى نفسه وتحدث، فى الناحية الإسلامية، إما نوعاً من التضخم غير المسيطر عليه، وإما على العكس، الإرتياب المستمر فى الأوساط المحافظة. ينبغى إذاً على الباحث أن يناضل على جبهتين من أجل أن يشق طريقاً نحو فكر حر وخالص من كل تبعية غير مشروطة، ثم يكون فى الوقت نفسه مصداقياً ومقبولاً. ينبغي، في العلوم الإنسانية، التمييز باستمرار بين النتائج الوضعية ثم الدروس المحررة لهذه العلوم وبين تبسيط التفسيرات. ضمن هذا المنظور صدر حديثاً حساب ختامي متوازن، يتيح إمكانية التأسيس «لعلم جديد للأديان»، استخداما لمجموعة مناهج متعددة تتيح للباحث ألا يكتب تاريخاً مهمشاً أو مجزوءاً. ذلك أن ممارسة العلوم الإنسان ية تقترن بالتقدم وتاريخية المجتمعات الغربية.

السؤال الذى يطرح نفسه عندئذ هو: ضمن أيّ مقياس، وإلى أيّ حدّ، يمكن نقل مشكلات هذه العلوم ومكتسباتها إلى المجال الإسلامي، وذلك من أجل أن نثير فى داخل الوعى الإسلامى بعداً حياتياً معاشاً، لكن غير مُنْظَر له؟

إنَ النقد التاريخى المطبق على القرآن والحديث والفقه، والذى طبق سابقاً على الشرع الجاهلى والخلافة، كان قد أثار، ولا يزال يثير حتى الآن، ردود فعل عنيفة من قبل المجتمع الذى يشعر بأنه مهدد فى حقائقه المطلقة وقيمه المحورية. إن للعلم الوضعي تأثيراً تفكيكياً ومثبطا فى وقت نجد فيه أن المجتمعات الإسلامية تشعر بالحاجة إلى حشد جهودها، وتكريس وحدتها القومية من أجل مقاومة الاعتداءات الخارجية، وتجاوز التوترات الداخلية المتفاقمة. وتطرح أطر المعرفة الاجتماعية والثقافية فى المجتمعات الإسلامية ثلاثة أنواع من الخطابات :

١ - خطاب أصولى هو امتداد مخلص وفعال، قليلاً أو كثيراً، للخطاب الدينى القديم.

٢ - خطاب أيديولوجى رسمي، يبدو ظاهرياً أنه يستلهم «قيم» الخطاب السابق فى الوقت الذى يغير فيه من شروط ممارسة اللغة الدينية، وذلك بإدخاله لعناصر متناثرة من التاريخية الحديثة.

٣ - خطاب «نصف علمي» يمزج، طبقاً لنسب متفاوتة، بين بديهيات الخطاب الأصولي، وفرضيات الخطاب الأيديولوجي، ومقاطع متفرقة من العلوم الإسلامية الكلاسية أو العلوم الغربية الحديثة.

وليس الهدف هو كسر التضامن التاريخي، وإنما توسيعه، إذ يفتح المناقشة الحاسمة حول التاريخية داخل الفكر الإسلامي. ومعالجة التاريخية بالمعنى الفلسفي، يعنى القبول بتطبيق الأوليات المنهجية والمعرفية التالية على القرآن، وعلى التراث الإسلامي كله :

١ - لا بد من إعادة ترميم أو لملمة الحقيقة التاريخية التي يعيشها المعاصرون في كل تعقدها وكثافتها الأولي. ويفترض هذا الأمر إعادة قراءة للقرآن، وإعادة دراسة الفترة التأسيسية (القرن الأول الهجري)، التى شكلت فى ما بعد ما يمكن تسميته بالذاكرة الجماعية الإسلامية. وقد يؤدى هذا العمل، كما كان قد وقع فى الغرب، إلى تشظى أو انفجار الوعى الأسطورى الذى تتوجه اليه اللغة القرآنية، وذلك فى إتجاهين اثنين :

٢ - إتجاه التبشير الأيديولوجي، الذى هو فى أوجه منذ فترة والذى قد يحل محل صور الجمود العَقَدي القديمة (الاشتراكية «الإسلامية»، «المسيحية» الثورية والتحرر والعنف

والثقافة الخ...).

٣ - الإتجاه نحو ممارسة مسؤولة للمعرفة الوضعية التى تهدف إلى تغليب البحث الحر والمفتوح عن المعني، متجاوزة بذلك الخصوصيات الدينية والتاريخية والسوسيولوجية الضيقة.لا يمكن أن تعبر الأسطورة المنقولة بواسطة لغة غير أسطورية عن الرسالة الأولية كلها. وترفض الممارسة العلمية السائدة اليوم استراتيجية استرجاع المعتقدات أو «القيم» التى يتعذر التحقق منها عن طريق وسائل التفحص المتداولة والمعترف بها. هنا تبرز التاريخية الخاصة بالوضع البشرى كل طاقتها التثقيفية أو التربوية. إن الإنسان ، إذ يعدل من علاقاته مع الطبيعة، ومن شروط تحققه الاجتماعية والثقافية ثم الشخصية، فإنه يغير بذلك نموذج رؤيته للواقع وللمعني، بدءاً من اللحظة التى يتمكن فيها الإنسان من «خلق» كائنات حية فى أنبوب الاختبار، فإنه يهجر عندئذ الفضاء الساحر والخلاب الذى ولدت فيه الآيات القرآنية المتعلقة بقضية خلق الوجود نوعاً من الحماسة يصل إلى حد الارتعاد. إنه يمر عندئذ من أخلاقية الاقتناع إلى أخلاقية المسؤولية. ينبغى وضع التاريخية فى قلب تجارب المجتمعات الإسلامية، ثم تتبع مصير الدين الذى هو أحد مكوناتها. هكذا يمكن التوقف عن استثمار ذلك التعارض الثنائى الغالى جداً على الفكر

الإصلاحي ما بين رسالة متعالية، نهائية، ثابتة لا تتغير ولا علاقة لها بأية رسالة أخرى، من جهة، ثم تاريخ البشر المصنوع من أحداث مرحلية أو ظرفية عابرة من جهة أخرى. هذا لا يعني أنه ينبغي أن نهجر لكي نتموضع في مهب التاريخ، مفهوم كلام الله الموحى به في القرآن. ولكن الفكر الإسلامي لا يمكن بعد الآن أن يتحاشى الدروس الجديدة، حتى في الوعي الغربي، وتاريخ الأديان، والأديان المقارنة، وعلم الاجتماع والأنثربولوجية الدينية، وعلم النفس الاجتماعي، والتحليل النفسي وعلم اللغة. إن الأمر يتعلق بطرح مفهوم كلام الله طرحاً إشكالياً ضمن التوجهات التي فتحها العلم المعاصر، ثم طرح مفهوم الكتابات المقدسة، للمرة الأولى في تاريخ الأديان، خارج نطاق الأسبقية الدينية.

٤ - إن هذا الرفض للأسبقية الدينية يمكن أن يرفض لو أنه لم يكن هناك إلا مفهوم واحد للأديان كلها. لكن هناك مفاهيم مختلفة حتى في داخل الدين الواحد نفسه. إن الأنظمة الدينية، مثلها في ذلك مثل الأفكار - القوى الأولية لكل رسالة دينية، تمثل جزءاً لا يتجزأ من نظام العمل التاريخي. هكذا تبدو الدينيات وقد قلصت وحجمت مرتين: المرة الأولى، عن طريق الدينيات التي يعريها التاريخ المقارن للأديان، والمرة الثانية، عن طريق تاريخية كل نظام ديني

مرتبط منذ نشأته بظروف أو شروط تاريخية محددة. في ما يخص الإسلام، فإننا نجد أن أعمالا هنري لاوست وهنري كوربان تكفي للإقناع بالحاجة الملحة إلى افتتاح تفكير ديني آخر ومختلف، قائم على أسس جديدة كلياً.

٥ - إن إحدى السبل المتبعة اليوم بكثرة، من أجل الانخراط في بحث مفتوح عن المعنى مثل هذا، هو ذلك الذي دشنته الألسنيات وعلم العلامات. إنني أعرف أن التضخم الذي لحق الكتابات الخاصة بهذا المجال قد سبب ضرراً كبيراً لهذين العملين: ذلك أنه يكفي أن يشير المرء إليها حتى يصبح مشبوهاً، أو مزعجاً. لكن ينبغي الانتباه إلى مسألة أن الافتتان الزائد بالألسنيات راجع إلى أن الأمل بالخلاص النهائي كان قد تزحزح عن مكانه السابق باتجاه علم يهتم جيداً بالسؤال المركزي لبحثنا كله وهو: طبقاً لأية آلية ينبني المعني، أو ينصنع وينحل، أو ينحجب ويتعري؟... إن تاريخيتنا هي بالضبط نسيج من العلامات والرموز التي نستثمر فيها رغائبنا وهلوساتنا وطوباوياتنا ومفهوماتنا ونجاحاتنا وإخفاقاتنا، ثم صراعنا ضد الموت الخ.. لقد حظيت اللغة الدينية، في كل مكان، بامتياز تقديم التعبيرات الأولى النموذجية للحالات المنتهية للوضع البشري. إذاً كان التاريخ هو المكان الذي تصطرع فيه طوباوياتنا، فإن اللغة هي أداة

للاتصال ولحفظ آثار كينونتنا العميقة التى تبحث باستمرار عن إمكانية تحققها بشكل أفضل. ضمن هذا المعنى فإن محمد أركون وجد أن اللجوء إلى الألسنيات وعلم العلامات أمر ضرورى من أجل الربط بين الدين والتاريخ. وليس المنطق بمفهومه العام - كما اعتقد بيرس - إلا اسما آخر لعلم العلامات Semiotic، وعلم العلامات نظرية «شبه ضرورية» أو «نظرية شكلية» للعلامات. وعندما قال بيرس إنَ النظرية «شبه ضرورية» أو أنها شكلية فإنه عني بذلك أنه رصد طبيعة العلامات كما عرفها. ومن هذا الرصد، وعبر عملية لم يعترض على تسميتها باسم عملية «التجريد»، فإنه انقاد إلى جمل قد تكون خاطئة خطأً واضحًا. وبناء على ذلك، تكون تلك الجمل بمعني من المعاني غير ضرورية وذلك طبقًا لما تستوجبه طبيعة علامات الفكر «العلمي» أو لما أمكنه أن يسميه فكرًا قادرًا علي التعلم من التجربة. أما عملية التجريد فهي في نفسها نوع من الرصد. والملكة التي سماها باسم «الرصد التجريدي» هي ملكة يعرفها العوام ولكنها - غالبًا - ملكة لا مكان لها في نظريات الفلاسفة. ومن التجارب المألوفة أن يتمني الإنسان شيئًا لا يستطيع الحصول عليه، ويرتبط بهذا التمني سؤال فحواه : «هل كنت أرغب في هذا الشيء لو كان في وسعي الحصول عليه؟» وللرد علي هذا السؤال يتجه الإنسان إلي

أعماق نفسه باحثًا وفي هذا البحث يقوم بما سماه بيرس اصطلاحًا بالرصد التجريدي. فهو يرسم في مخيلته تخطيطًا هيكليًا للذات أو يرسم خطوط صورتها العريضة، ويضع في اعتباره التعديلات التي تفرضها الحالة المفترضة على صورته، ثم يفحصها، أي أنه يرصد ما قد تخيل ليري ما إذا كانت الرغبة الملحة مازالت واردة. ومن خلال هذه العملية - التي هي في حقيقة الأمر مشابهة كل الشبه لعملية الاستدلال الرياضي - توصل بيرس إلي نتائج العلامات في كل الحالات. إن تطور جهود الباحثين في صياغة الوقائع تكون علما رصديا مشابها لأي علم وضعي، بالرغم من تباينه عن كل العلوم الخاصة في سعيه نحو اكتشاف ما يجب أن يكون، لا ما هو كائن فقط في العالم الفعلي. وكما هو معروف، نهض شكل اللغة المعروض في مساق (Cours) سوسور على علاقة مزدوجة : العلاقة التي تمثلها العلامة بين دال ومدلول والعلاقة بين مختلف العلامات - حيث إن كل واحدة تتسم بهذه العلاقة مع العلامات الأخرى : اللغة مخلوقة من فروق، لأن كل لفظة تتكون من هذه الفروق، وليس العكس، أيّ وليس الفروق هيَ التي تكون اللفظة. وحدد سوسور هاتين العلاقتين - العلاقة التي تمثلها العلامة بين دال ومدلول والعلاقة بين مختلف العلامات - بأنهما تكونان اللغة. وهكذا دمج التحليل

اللغوي البعد المفهومي، لأنه تدخل رأسًا في العلاقة الأولى المكونة للعلامة اللغوية. ذاك أنه لابد من التمييز ، حسب سوسور ، بين الدلالة و«القيمة»، لأن القيمة تدل في آن معًا على نمطي العلاقة – العلاقة بالفكرة التي تدل على العلامة والعلاقة بين العلامات نفسها. إن كلمة ما، مثل قيمة ما «يمكن تبادلها بشيء مغاير. أما فكرة ما فيمكن مقارنتها فوق ذلك بشيء من النوع نفسه : كلمة أخرى ... ولما كانت جزءًا من نظام ما، فإنها ترتدي معنى ما، بل قيمة ما، وهذا أمر مختلف تمامًا.

٦ – لا يمكن تبسيط الدين إلى مصدر التجربة الميتافيزيقية وموضعها. إنه، على العكس، التقى من خلال الخطاب القرآني وتاريخ الإسلام، بمسالة الوجود، والكائن، والوجود، والتاريخ، وقد تخلصت من حبكة الخرافات والأسطرة التعظيمية، والتقولبات ثم تحديدات الوعي الخاطئ، والبدائل الخاطئة للعقلانية المثالية، وفقه اللغة، والتاريخانية (الذات، والموضوع، والموضوعية، والذاتية، والمثالية، والتعالي، والجسد، والروح، والنظرية، والتطبيق الخ...).

وإنما الأمر يتعلق بالأحرى بلحظات التقشف الزهدي من أجل استكشاف ما هو خاطئ ضمن يقينيات الإنسان التقليدي، وأيضاً من أجل تبيان أن الحقيقة هي ظهور ما هو

موجود. ذلك أن عملية التسلسل والصيغ المختلفة لتجلياتها تتيح التكلم عن تاريخيتها وليس عن محدوديتها. لهذا السبب فإن المعرفة التاريخية توقظ فينا الحنين إلى الوجود، وإلى الرغبة فى الخلود، والتطلع إلى شمولية المعني؛ أى باختصار إلى كل ما يتجاوز التاريخية بالذات.

٣- ١٨- الحقيقة والتاريخية-٣ :

من المسلم به أنّه ليس بالإمكان تقصى حتى النهاية كل السبل والقضايا المثارة من قبل، بل لا بد من طرح بعض الركائز من أجل عملية استكشافية واسعة في مجالات عدة :

١- الحالة الراهنة للمسألة، والحالة الراهنة للمسألة فى الفكر الإسلامي، والحالة الراهنة لمسألة الأدبيات الإسلامية.

٢ - القرآن والتاريخية، ومفهوم الجمود العَقَدي، والأسطورة والتاريخ، وفلسفة اللغة.

٣ - الحقيقة والتاريخ في الإسلام، والحقيقة والتاريخ طبقاً للقرآن، والحقيقة والتاريخ طبقاً للإسلام الكلاسيكي، والحقيقة والتاريخ فى الإسلام الحديث.

٤ - التاريخية، التقدم، والأمل.

١ - الحالة الراهنة للمسألة، والحالة الراهنة للمسألة فى الفكر الإسلامي، والحالة الراهنة لمسألة الأدبيات الإسلامية:

الحالة الراهنة للمسألة فى الفكر الإسلامي :

كان مفهوم تاريخية الوضع البشرى حسبما تجلى فى الأدبيات الدينية والفلسفية، قد عولج ضمن المنظور الذى أسسه التعارض القرآنى ما بين سماء / أرض / حياة أبدية/ حياة مؤقتة، خلود الله/ زوال الأشياء والكائنات المخلوقة، روح/ جسد، مطلق / جائز، الخ. تنتج عن ذلك معالجة نموذجية خاصة لتاريخ البشر. مما يؤسف له أن كتب التاريخ القديمة كانت قد استغلت من خلال وجهة نظر المخطوطاتية فقط. فمؤلفات كبري، ككتاب الطبرى مثلا، لم تحظ حتى اليوم بتحليل مرض وكاف، وذلك من ناحية الكشف عن بنيتها الداخلية، والفرضيات الأيديولوجية التى توجه شكلها ومحتواها. إن دراسات التطور الذى لحق كتابه التاريخ مفيدة، لكنها، من وجهة النظر التى تهمنا تظل غير كافية. من المؤكد أن نجاحات متعددة كانت قد أنجزت داخل التاريخية بصفتها مطلباً نقدياً يلح على تجميع الوقائع الإيجابية أى الوقائع الوضعية التى حصلت بالفعل. كنا قد بينا سابقاً الإنجاز المهم لسكويه فيما يخص هذا المجال. ذهب ابن خلدون بعيداً أكثر فى سبيل تحديد التاريخ العملي، وإيضاحه. مع ذلك، فإن مؤلف «تجارب الأمم» كان قد نظر إلى التاريخ من على قمة «الحكمة الخالدة»، بينما بقى مؤلف «المقدمة» سجين التشكيل الدينى السني. يضاف إلى ذلك، أنه

إذا ما أردنا أن نقدر قيمة مفهوم التاريخية السائدة في الفكر الكلاسيكي، فإنه من المناسب أن نأخذ بعين الاعتبار إخفاق ذرى العقلانية... العقلانية النقدية التي نهض بها بعض المفكرين المتوحدين... بدراسة وتحليل علم الاجتماع الإخفاق لهؤلاء الأخيرين، يمكن أن نتوصل إلى تحديد ما دعاه ميشال فوكو من قبل محمد أركون باسم النظام المعرفي، بينما سماه محمد أركون تسمية متميزة باسم النظام المعرفي الإسلامي الأساسي.

الحالة الراهنة للمسألة في الفكر الاستشراقي :

راح الاستشراق يدرس الكثير، بدءاً من القرن التاسع عشر الميلادي، من أجل تنشيط وتقوية الاتجاهات النقدية التي كانت قد بدت ظواهرها سابقاً في التأريخ التقليدي. مع ذلك، فنحن نعلم أن معظم «المستشرقين» الذين نشأوا وكبروا في المناخ الثقافي للوضعية والعرقية - المركزية، كانت قد سيطرت عليهم الطرق الفيلولوجية والتاريخانية، ولذلك فقد أهملوا التفكير بالتاريخية الخاصة بقدر الإسلام، إن الفرق بين التمذهب التاريخي والتاريخية يأخذ هنا أهمية خاصة ونموذجية. ذلك أنه في الحالة الأولى (حالة التاريخية) فإن الأمر يتعلق بمنهج تقني يكتفي بتسجيل الوقائع التاريخية وترتيبها في خط زمني متواصل تقرأ فيه البدايات والأصول

والتأثيرات والأحداث من كل نوع، وأما في الحالة الثانية فإننا نجد أن الروح المغموسة في التاريخ الماضي والحاضر للجماعة، تتساءل، بالإضافة إلى ما سبق، عن معنى ودلالة القوى التي تضغط عليها وعن الوسائل التي تمكنها من السيطرة على هذه القوي. أن نتبصر التاريخية ونفكر فيها أمر يعني إعادة إدخال كل ما تمحوه التاريخانية عادة أو تتجنبه باحتقار؛ أي كل الحماسات الجماعية والأحلام الممكنة والتطلعات غير المشبعة، والمبادرات المجهضة، والأسطورة المحركة والفورات الألفية وقوى المخيلة، أي باختصار كل القوى التي حركت التاريخ الكبير والتي كانت العقلانية الوضعية قد تجاهلتها على الرغم من الفاصل الرومانسي.

كان التأريخ «الاستشراقي» قد خضع طويلاً للدراسات الوصفية والوقائعية للتأريخ السني، مما سوغ ذلك الاحتجاج المعروف، لكن التاريخ الاقتصادي والاجتماعي الحديث، لا يكفي حتى الآن في إقناع المسلمين بعدالة الخطاب الاستشراقي. إن هذا الخطاب الذي كان مقيداً بالأمس من قبل الإشكالية الوضعية، يمتنع اليوم (أيّ منذ انتهاء مرحلة الاستعمار) عن تجاوز حدود وصف «الوقائع» الباردة. أي بمعنى آخر، فإنه يحكم على نفسه بعمى ابستمولوجي في الوقت الذي تهدف فيه كل العلوم الإنسانية إلى مزاوجة

الوصف المطابق (للشئ الموصوف بالطبع) والتفسير المطابق، أيّ تكملة الدراسة الوصفية والوضعية بالدراسة التحليلية والنقدية.

٢ - القرآن والتاريخية، ومفهوم الجمود العَقَدي، والأسطورة والتاريخ، وفلسفة اللغة :

إن الرفض الإسلامي للمدرسة الفيلولوجية الألمانية راجع إلى مسألة أن النتائج التفكيكية للنقد التاريخي لم يعوض عنها بواسطة تأمل ديني يصل إلى المستوى نفسه من الناحية الثقافية. إن الفكر الإصلاحي التطبيقي للقانون والأخلاق والسياسة كان ولا يزال غريبا عن نتائج النقد التاريخي الدينية والمعرفية. إنّ المجتمعات الإسلامية تلهث من أجل الوصول إلى نوع من التقدم الاجتماعي-الاقتصادي الذي لا تكتسب أطره الثقافية وحوافزه العقلية إلا فيما بعد، وبشكل مبعثر. ونجد في كل مكان من البلدان الإسلامية، أن حلولاً عملية - تجريبية تفرض نفسها على الواقع، بشكل سريع وارتجالي، دون أن ترتكز على رؤية كلية يمكن نعتها بالإسلامية، على غرار الحضارة الكلاسيكية، التي كانت قد نشأت وحركت وغذتها الرؤية القرآنية الواسعة للعالم وللتاريخ. هكذا نلاحظ تفاوتاً متزايداً باستمرار بين النظام المعرفي الذي يصحب الحضارة ما بعد الصناعية في الغرب، ونظام

مرحلة التحرر واستعادة الشخصية والتنمية فى البلدان الإسلامية. إن المنهج المتعدد الاختصاصات يسمح بتجاوز هذه المجادلات العقيمة، وذلك بتعريتنا لكل من الفكرين المراهن عليهما فى الموقف الإسلامى التقليدى والموقف الاستشراقي. ولا يمكن تحقيق أى تقدم فى مسألة تاريخية القرآن، وقرآنية التاريخ، إلا إذا وضحنا مبدئياً، المفهومات الرئيسة الثلاثة التالية:

١ - مفهوم الجمود العقدي، وكيفية تطبيق روح الجمود العقدي.

٢ - مسألة المرور من مرحلة الفكر الأسطورى إلى مرحلة الفكر التاريخى الوضعي.

٣ - فلسفة اللغة.

ولا يزال كل واحد من هذه المفهومات موضع بحث.

١ - مفهوم الجمود العقدي، وكيفية تطبيق روح الجمود العقدي.

فالجمود العقدى هو عدم القدرة على تغيير الحكم أو الرأى المتعلق بقضية ما فى الوقت الذى تتطلب فيه الشروط الموضوعية حدوث ذلك، وعدم القدرة على إعادة تركيب حقل معرفى ما حيث توجد فيه مجموعة من الحلول لمشكلة واحدة، وذلك بهدف حل هذه المسألة بأقصى ما يمكن من الفعالية. إن

الجمـود العَقَدي تنظيم مـعـرفى مـغلق قليـلاً أو كـثيـراً من الاعـتـقـادات واللااعـتـقـادات حول الواقع. تتـركـز حـول لعبـة مـركـزية للاعـتـقـادات، ذات مـفـعـول مطلق. وتولد سلسلة من النمـاذج للتـسـامح والتـعـصب لقاء الآخـر. ذلك أن مـا يرفض المسلم التـقليـدى أن يأخـذه بعين الاعـتـبـار، هو رفض كل المخطوطات التى يمكنها أن تفيد فى اقامة تاريخ نقدى للنص القرآنى. فبدلاً من محاولة تحديد أسباب ونتائج هذه الضراوة السـيـاسـيـة والدينيـة للسلطات الماضيـة التى فرضت صيـغة رسمـيـة واحـدة للقرآن، فـإن الروح الجمـود العَقَدي ترى فى تصـرف هؤلاء «الذين وفـروا على المؤمنين النتـائج المشـؤومـة التى تنتج عن الاحـتـفـاظ بـهذه المخطوطات» نوعـاً من المرونة العقلية والطاعة ألنموذجية لله، وهكذا يبررون عمل السلطات السياسية إن هذا الموقف يمثل تماماً ما يصفه البعض باسم استراتيجية الرفض.

٢ – مسـألة المرور من مرحلة الفكر الأسطورى إلى مرحلة الفكر التاريخى الوضعي.

لم يجر الانتقال من حالة الفكر الأسطورى إلى حالة الفكر العلمي بـنحـو نهـائي، وبشكل كـامل، فى آية حـضـارة من الحضـارات. ويبدو، مع ذلك، أن العـقل كان قد نجح، من بعد الحضـارة الفرعونية القديمة وغيرها من الحضـارات القديمة

في الشرق الأدنى، في اليونان في الفترة الكلاسيكية على تأكيد قدرته وذاتيته لقاء الأسطورة. فإنَّ إعادة الاعتبار للفكر الأسطوري، في الغرب، مثلت ردة فعل على مرحلة الانتصار المتطرف للعقل التقني، المركزي-المنطقي، والوضعي في القرن التاسع عشر الميلادي وحتى منتصف القرن العشرين. هكذا يبدو أن الزمن الراهن يمتاز بأنه يعترف، وللمرة الأولي، بالأسطورة كأسطورة، وإدخالها مع كل قيمها الوضعية ضمن إطار معرفة تعددية. وأسس هذا الوضع المعرفي الجديد، لفهم كيفية عمل الفكر الديني، من دون أن نضطر إلى معاكسته بالرفض الاعتباطي للعقل المنطقي-المركزي. كنا قد بينا، ضمن هذا المنحي، لماذا لا يمكن للخطاب القرآني أن يلمس إلا وعياً يسبح في محيط من السحر والاندهاش. بالمقابل، فإننا نفهم لماذا أن الفكر الأسطوري المشدود إلى يقينياته لا يمكن أن يخطو في إتجاه الفكر الوضعي والمسافة نفسها التي كان هذا الأخير قد قطعها نحوه من أجل أن يعترف له بمكانة مستقلة وخاصة. يعود ذلك إلى أن الفكر الوضعي هو فكر تاريخي. إنه يدرس التغير والانقطاع كما يدرس الاستمرارية والبنية المتصلة، أما الفكر الأسطوري الذي هو «تحليلي وتركيبي في الوقت نفسه، والذي يرجع دائماً إلى الوراء نحو تاريخ مضي، لكنه حي دائماً أي نحو الأصل

المحو-المنسي، لكن المعايش لابد لمبررات وجود النظام الحاضر للعالم. هذا الفكر الأسطورى لا يمكن أن يبدو إلا فكراً لازمنياً، يصعد باستمرار نحو أصول الأشياء ويعرى أسسها التوليدية والمتزامنة ويتميز الفكر الأسطورى بكل الخصائص التى نجدها فى أنظمة التصورات الدينية والفلسفية».

٣ - فلسفة اللغة:

وتختلف فلسفة اللغة باختلاف الفكر. أما الفكر الوارد فى الإسلام فهو الذى يقول بأن اللغة قد أتت من الله تبعا للسورة الثانية (سورة البقرة) الآية ٣١ : «وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاَءِ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ». والقول : «وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (علّم) عرّف. وتعليمه هنا إلهام علمه ضرورة. ويحتمل أن يكون بواسطة ملك وهو جبريل. وقرئ: «وعُلِّم» غير مسمى الفاعل. والأول أظهر، على ما يأتي. قال علماء الصوفية: علمها بتعليم الحق إياه وحفظها بحفظه عليه ونسى ما عهد اليه، لأن وكله فيه إلى نفسه فقال : «وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً» (سورة طه : الآية ١١٥). وقال ابن عطاء: لو لم يكشف لآدم علم تلك الأسماء لكان أعجز من الملائكة فى الإخبار عنها. وآدم يكنى أبا البشر. وقيل : أبا محمد، كنى بمحمد

خاتم الأنبياء، كما قاله السهيلي. وقيل: كنيته فى الجنة أبو محمد، وفى الأرض أبو البشر. وأصله بهمزتين، لأنه أفعل إلا أنهم لينوا الثانية، فإذا احتجت إلى تحريكها جعلتها واوا فقلت: أوادم فى الجمع، لأنه ليس لها أصل فى الياء معروف، فجعلت الغالب عليها الواو، عن الأخفش. واختلف فى اشتقاقه، فقيل: هو مشتق من أدمة الأرض وأديمها وهو وجهها، فسمي بما خلق منه، قال ابن عباس. وقيل: إنه مشتق من الأدمة وهى السمرة. واختلفوا فى الأدمة، فزعم الضحاك أنها السمرة، وزعم النضر أنها البياض، وأن آدم كان أبيض، مأخوذ من قولهم: ناقة أدماء، إذا كانت بيضاء. وعلى هذا الاشتقاق جمعه أدم وأوادم، كحمر وأحامر، ولا ينصرف بوجه. وعلى أنه مشتق من الأدمة جمعه آدمون، ويلزم قائلو هذه المقالة صرفه.

واختلف أهل التأويل فى معنى الأسماء التى علمها لآدم عليه السلام، فقال ابن عباس وعكرمة وقتادة ومجاهد وابن جبير: علمه أسماء جميع الأشياء كلها جليلها وحقيرها. وروى عاصم بن كليب عن سعد مولى الحسن بن على قال: كنت جالسا عند ابن عباس فذكروا اسم الآنية واسم السوط، قال ابن عباس: «وعلم آدم الأسماء كلها». وقد روى القرطبى أنّ هذا المعنى مرفوع، وهو الذى يقتضيه لفظ «كلها» إذ هو اسم

موضوع للإحاطة والعموم، وفى البخارى من حديث أنس عن النبى قال: (ويجتمع المؤمنون يوم القيامة فيقولون لو استشفعنا إلى ربنا فيأتون آدم فيقولون أنت أبو الناس خلقك الله بيده وأسجد لك ملائكته وعلمك أسماء كل شيء) الحديث. قال ابن خويز منداد: فى هذه الآية دليل على أن اللغة مأخوذة توقيفا، وأن الله تعالى علمها آدم جملة وتفصيلا. وكذلك قال ابن عباس: علمه أسماء كل شيء حتى الجفنة والمحلب. وروى شيبان عن قتادة قال: علم آدم من الأسماء أسماء خلقه ما لم يعلم الملائكة، وسمى كل شيء باسمه وأنحى منفعة كل شيء إلى جنسه. قال النحاس: وهذا أحسن ما روى فى هذا. والمعنى علمه أسماء الأجناس وعرفه منافعها، هذا كذا، وهو يصلح لكذا. وقال الطبري: علمه أسماء الملائكة وذريته، واختار هذا ورجحه بقوله: «ثم عرضهم على الملائكة» قال ابن زيد: علمه أسماء ذريته، كلهم. الربيع ابن خثيم: أسماء الملائكة خاصة. القتبي: أسماء ما خلق فى الأرض. وقيل: أسماء الأجناس والأنواع. وصحح القرطبى القول الأول. واختلف المتأولون أيضا هل عرض على الملائكة أسماء الأشخاص أو الأسماء دون الأشخاص، فقال ابن مسعود وغيره: عرض الأشخاص لقول الآية: «عرضهم» وقوله: «أنبئونى بأسماء هؤلاء». وتقول العرب: عرضت الشيء

فأعرض، أى أظهرته فظهر. ومنه: عرضت الشيء للبيع. وفى الحديث (إنه عرضهم أمثال الذر). وقال ابن عباس وغيره: عرض الأسماء وفى حرف ابن مسعود: «عرضهن»، فأعاد على الأسماء دون الأشخاص، لأن الهاء والنون أخص بالمؤنث. وفى حرف أبي: «عرضها». مجاهد: أصحاب الأسماء. فمن قال فى الأسماء إنها التسميات فاستقام على قراءة أبى «عرضها». وتقول فى قراءة من قرأ «عرضهم»: إن لفظ الأسماء يدل على أشخاص، فلذلك ساغ أن يقال للأسماء: «عرضهم». وقال فى «هؤلاء» المراد بالإشارة: إلى أشخاص الأسماء، لكن وإن كانت غائبة فقد حضر ما هو منها بسبب وذلك أسماؤها. قال ابن عطية: والذى يظهر أن الله تعالى علم آدم الأسماء وعرضهن عليه مع تلك الأجناس بأشخاصها، ثم عرض تلك على الملائكة وسألهم عن تسمياتها التى قد تعلمها، ثم إن آدم قال لهم: هذا اسمه كذا، وهذا اسمه كذا. وقال الماوردي: وكان الأصح توجه العرض إلى المسلمين. ثم فى زمن عرضهم قولان: أحدهما أنه عرضهم بعد أن خلقهم. الثانى - أنه صورهم لقلوب الملائكة ثم عرضهم. إنَ القراءة المعاصرة، تتأرجح ما بين حالة الإسلام المتفردة، من جهة، والهدف المعرفى العريض، من جهة أخري. ويرجع ذلك إلى البحث من الداخل في عناصر الفكر

الإسلامى فى الوقت الذى كتب فيه تاريخا تفكيكيا. ولا بد من متابعة هذا المسار من خلال اجراء مواجهة مباشرة بين مشكلة الحقيقة، من جهة، ومشكلة التاريخية فى الإسلام، من جهة أخري.

٣ - الحقيقة والتاريخ في الإسلام، والحقيقة والتاريخ طبقاً للقرآن، والحقيقة والتاريخ طبقاً للإسلام الكلاسيكي، والحقيقة والتاريخ فى الإسلام الحديث.

من هنا مثّل الفكر العلمي مرحلة من مراحل المعرفة أكثر تطوراً من الفكر الأسطورى ولكن أكثر ضعفاً. وهذا يؤدى غلى نتيجة غير مقبولة من قبل الفكر الإسلامى أو الفكر الدينى بشكل عام. نحن نقصد، على العكس، أن نفرض المقابلة وجهاً لوجه بين هذين النموذجين من التعقل، المختلفين لكن المتكاملين. ضمن هذا المنظور، تبدو تاريخية القرآن وكأنها انتصار لوعى ممكن على مجموعة أخرى من الوعى التى كان لها هى الأخرى حظ ما فى الانتصار أيضاً ولكنها لم تنتصر. من وجهة نظر تاريخية وسوسيولوجية نجد أن المعارضة التى لقيها النبى فى مكة، والمعارك التى قادها بدءاً من المدينة تشكل عدداً كبيراً من مناسبات التطور التاريخى المختلفة والاحتمالية. إن مفهوم الوعى الممكن يبدو أساسياً جداً من أجل التحجيم النسبى للوعى التاريخى المنتصر الذى

يحول التاريخية المحتملة إلى تاريخية ضرورية وفوق تاريخية، وذلك بعد حدوث الشيء مباشرة، أيّ بعد الانتصار. إن تاريخ المؤرخين، خصوصاً عندما يكون تاريخاً رسمياً، يتجاهل بطبيعته الممكنات والاحتمالات التى لم تنجز تاريخياً. إنه يسهم أيضاً في تحويل سلسلة من الأحداث الاحتمالية إلى ضرورة تأسيسية. لهذا السبب فهو يضل التحليل الموضوعى للمزدوجة: حقيقة/ تاريخية. هذا ما يقع عندما يكتب التاريخ الاتجاه المنتصر والظاهر. مع ذلك تتشكل الذاكرة الجماعية دائماً في سلسلة متلاحقة من الأحداث التاريخية، وتؤدى إلى ولادة تراث حى حيث يستمد كل فريق من الفرقاء العناصر التى تشكل هويته، ووسائل حقيقته. ضمن هذا المعنى، فإن التاريخية تبدو، جوازاً احتمالياً يجربها الوعيّ الجماعي فى صلب التاريخ فى آن معاً. وقد صار القرآن حقيقة معاشة في حياة المسلمين على مستويات الوجود الفردى والجماعي كافة، أيّ على المستوى الأسطورى، والشعائرى، والدستورى، والأخلاقى، والجمإلى، واللغوى، والخيإلى، والعقلاني. وبالتالي، صار التساؤل حول مدى صحة القرآن كنص تاريخي مسألة هامشية. بالمقابل فإن هذا التساؤل يمكن أن يتخذ أهمية نظرية عظمى إذا ما توقف القرآن عن أن يكون معاشاً كما هو الحال السائر نحو ذلك اليوم تحت تأثير الضغط المتزايد

للحداثة. ذلك أن التاريخ يدفع إلى أن نتساءل باستمرار عن تاريخية يقينياتنا الأكثر سوخاً وتأصلاً. ولا بد من دراسة الروابط التالية :

١ - الحقيقة والتاريخية تبعا للقرآن.

٢ - الحقيقة والتاريخية فى الإسلام فى الفترة الكلاسية.

٣ - الحقيقة والتاريخية فى الإسلام فى الفترة الحديثة.

لم يدخل مفهوم التاريخية فى التحليل إلا بدءاً من ظهور الحداثة. هذا لا يعنى أن التاريخية، كتوتر معاش بين الحقيقة والتاريخ، لا ترد فى القرآن والإسلام فى الفترة الكلاسية، بل بالعكس، لا بد من التركيز على ذلك التوتر بشكل أكثر وضوحاً مما في تاريخ الأفكار والتاريخ العام المنفصلين. ولا يكفى أن يبيّن محمد أركون كيف أنّ القرآن يقيم الحقيقة من طريق استخدامه للقصص المبادرات الإلهية والموجهة إلى الأنبياء والشعوب القديمة. إننا، إذا ما فعلنا ذلك، نتجمد عند الوصف الإيمانى الذى لا علاقة له بالتوترات والصراعات الاجتماعية - الثقافية المتضمنة فى الخطاب القرآنى والسائدة فى حينه، ثم الصراعات المتولدة فيما بعد بسبب قراءات ذلك الخطاب. إنه لا يمكننا أيضاً الاكتفاء بالتحدث عن التاريخ الدنيوى الذى يندرج بطريقة متقطعة ضمن المسار المستقيم لتاريخ النجاة الأخروى الذى يبدئ منذ الخلق الأولى-خلق

الكون، وينتهي بيوم النشور–البعث.

٣- ١٩- ركائز «اغتيال» العقل(٣٤) :

أصحيح أنّ التشريع فى القرآن ليس قانونًا خالصًا؟ هل اختلاطه بعناصر التقوى والدعوة إلى الفضائل يبعده من مسائل التشريع المقنن الدقيق ؟ أصحيح أن رجوع الرسول إلى النص القرآنى فى حادث تال يعوق التشريع عن النمو والاكتمال ؟ هل كان عليه أن يفتى من عنده ولا يرجع إلى القرآن ؟

إنَ «قواعد علم الأصول وأركانه»، هى الكتب الأربعة التى ألفها كلٌ من «إمام الحرمين»، و«الغزالي» و«القاضى عبد الجبار»، و«أبى الحسين البصرى» : وهى على التتالى : «البرهان»، و«المستصفى» و«العمد» و«المعتمد». إنها فى نظره، من أحسن ما كتب المتكلمون(٣٥). ونحو نهاية القرن الثانى الهجري، وبداية الثالث الهجري، تحددت خصائص التأليف الأصولى فى رسالة الإمام الشافعى فى علم أصول الفقه. ويؤدى علم أصول الفقه وظيفة بيانية(٣٦)، أيّ أنّ غايته هى كشف «الأحكام» وبيانها، وبيان «مقاصد» الشارع، من حيث معانى ألفاظه، ومن حيث مقاصده. وذلك من خلال معرفة «أساليبه». ومأخذ الأحكام الشرعية كلها من الكتاب والسُنة . وهما عربيان. إنه يعنى رسم مسالك لا يتحول فيها إلى خطر

على النص، أو إلى خروج عن السُنة . فالحوادث والوقائع فى العبادات والتصرفات، مما لا يقبل الحصر والعدد. ولم يرد فى كل حادثة نص، ولا يتصور ذلك أيضاً. والنصوص إذا كانت متناهية، والوقائع غير متناهية، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى(٣٧). من هنا ضرورة اعتبار الاجتهاد بمعنى الاستنباط القياسي(٣٨). إنه وجوب لم يطعن فيه أى أحد، لكن اختلف فى تقويته أم اضعاف(٣٩). أيقام على الحديث(٤٠) أم على الرأي ؟

نهضت الرسالة على «اضعاف»(٤١) القياس والإجماع لقاء الكتاب والسُنة المجتمع عليها، والسُنة التى رويت بطريق الانفراد. وأراد الشافعى بالإجماع هنا اتفاق العلماء المبنى على الاستنباط أو القياس لا الإجماع الصحيح، الذى هو قطعى الثبوت. وهو الذى فسره مرارا فى كلامه بما يفهم منه أنه المعلوم من الدين بالضرورة. والجدير بالذكر أنّ البيان هو «اسم جامع لمعان مجتمعة الأصول متشعبة الفروع. فأقل ما فى تلك المعانى المجتمعة المتشعبة أنها بيان لمن خوطب بها ممن نزل القرآن بلسانه، متقاربة الاستواء عنده، وإن كان بعضها أشد تأكيد بيان من بعض، ومختلفة عند من يجهل «لسان العرب»(٤٢). والبيان هو بيان الكتاب/ القرآن الذى نزل بلغة العرب ووفق أساليبها فى التعبير والإفصاح. والهدف

تقنينه، أيّ تحديد علاقة المبنى بالمعنى فيه. ومجموع البيان خمسة وجوه :

١ - البيان الذى لا يحتاج إلى بيان[٤٣].

٢ - ما فى بعض البيان اجمال بينته السُنة[٤٤].

٣ - المجمل الذى بينته السُنة[٤٥].

٤ - البيان الذى لم ينص عليه فى القرآن وبين فى السُنة[٤٦].

٥ - البيان غير المنصوص عليه ويؤخذ بالقياس الاجتهادى الاستنباطي[٤٧].

وعليه فالعلم وجهان[٤٨]:

١ - ما يؤخذ بنص باتباع قرآن أو سُنة، أو قول سلف ليس له مخالف.

٢ - ما يستنبط باجتهاد. فهو ما لا نجد له نصاً فى القرآن أو السُنة أو الإجماع[٤٩] إنما يقاس على نص أو إجماع. فالقياس الاجتهادى الاستنباطي، قياس على نص يضبطه أو خبر أو إجماع، أى أنه قياس على «مثال سابق»، مما يقتن الرأى بسوابق، وبأمثال ينحت على غرارها.

وجهات الخبر هى :

١ - الكتاب أو السُنة .

٢ - الإجماع.

٣ – القياس الاجتهادى الاستنباطي[٥٠].

ذلك أنّ الرأى لا يزيد على النص أو يغترب عنه، بل يقع على مثاله. فهو قياس الاجتهاد الاستنباطي. ولا يكون القياس إلا على طلب شيء. ولا يكون طلب الشيء إلا بدلائل. والدلائل هى القياس[٥١] على «موافقة الخبر المتقدم من الكتاب أو السُنة». و تكون الموافقة «المعنى». ويلتقى في المعنى المقيس عليه، من جهة، والمقيس أو الشبه، من جهة أخرى[٥٢]. ويسمح ذلك بإلحاق الشبه بالمقيس عليه. غير أنّ على من أراد القياس أن يعلم لسان العرب، والناسخ، والمنسوخ، وأسباب النزول. فلا يكون القياس إلا من جمع الأدلة، التى له القياس بها. وهى العلم بأحكام القرآن : فرضه، وأدبه، وناسخه، ومنسوخه، وعامه، وخاصه. ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالماً بما مضى قبله من السنن وأقاويل السلف وإجماع الناس واختلافهم ولسان العرب[٥٣]. من هنا «أبطل» الشافعى الاستحسان[٥٤]. فهو لا يستوفي المعرفة بما مضى قبله من السنن وأقاويل السلف وإجماع الناس واختلافهم ولسان العرب. فالاستحسان تلذذ[٥٥]، أو قول بلا نص ولا خبر ولا إجماع بينما لا يجوز الحكم، إلا من جهة «الخبر اللازم»[٥٦]، وذلك الكتاب، ثم السُنة ، أو المتفق عليه بين أهل العلم، أو قياس على بعض هذا. ولا يفتى بالاستحسان إذا لم يكن

الاسـتـحـسـان واجـبـاً، ولا فـى واحـد من هـذه المعـانـي. فكل اجـتـهـاد لم يـسـتـند إلى نص من الـكـتـاب أو السُنة أو أثر أو إجماع أو قياس عليها، فهو رأى أو استحسان، لأن المجتهد يكون قد أخذ فيه بما يستحسن، لا بما أوصله إليه الدليل إما نصـاً أو دلالة. ومـا يصـدق على الاسـتـحـسـان يصـدق على الاستصلاح لأنه رأى لا يستند إلى نص أو خبر أو إجماع أو قياس. فالشرع حكم فى كل قضية وحادثة أو نازلة، ونبه إلى بيان ذلك الحكم إما بنص عليه أو بإشارة إليه أو بدلالة تدل الطالب له وتهديه إلى مـعـرفـتـه إذا تـحـرى. والتـحـرى يكون بالاجـتـهـاد والاجـتـهـاد إلحاق الأشـبـاه بأشـبـاهـهـا والأمـثـال بأمثالها. فالقياس يبنى على مثال سابق أو عين قائمة، لأن التعرف على الحكم الشرعى يكون بطلبه من الكتاب والسُنة، والنص فيهما هو العين القائمة التى بنى عليها الحكم. وإذا لم يكن نص أخذ الحكم بتشبيه على عين قائمة، أى بتشبيه الأمر غير المنصوص على حكمه بأمر آخر منصوص على حكمه، إذا اشـتـركت علة الحكم فـيـهـمـا. إن القـيـاس حمل على نص، وليس تحللاً من كل قيد، لذا فالاجتهاد اتباع لنص من طريق الاستنباط. والقول بغير خبر ولا قياس على الخبر غير جائز. وكل اجتهاد لا يكون إلا طلباً لمعنى معين يستخرج من النص وتعرفاً لعلته، والحكم بمثل ما نص عليه فى كل ما يشترك مع

المنصوص فى علة الحكم. وذكر الشافعى أن القياس من وجهين(٥٧) :

١ - أن يكون الشىء فى معنى الأصل فلا يختلف القياس فيه(٥٨).

٢ - أن يكون الشئ له فى الأصول أشباه، فيلحق بأولاها به، وأكثرها شبهاً فيه. وقد يختلف القايسون فى هذا(٥٩).

فلا يكون الاجتهاد بالرأى إلا بالقياس. ولا يكون رأى بغير بالقياس. فلا استحسان ولا استصلاح، لأن الأصل فى الدين هو الكتاب والسُنة دون غيرهما أو إجماع أو قياس يكون بالحمل على النص من الكتاب أو السُنة . أما خارج ذلك، فهو استحسان. و«من استحسن فقد شرع». وبالتالي فعلى السؤال السابق : أصحيح أن التشريع فى القرآن ليس قانونًا خالصًا ؟ هل اختلاطه بعناصر التقوى والدعوة إلى الفضائل يبعده من مسائل التشريع المقنن الدقيق؟ أصحيح أن رجوع الرسول إلى النص القرآنى فى حادث تال يعوق التشريع عن النمو والاكتمال؟ هل كان عليه أن يفتى من عنده ولا يرجع إلى القرآن؟ يقوم جواب الشافعى على أنّ النص هو المجال الحيوى لآلية القياس والاجتهاد، كما أنّ البحث الفكري ينحصر فى تحليل النص، كما يبقى ربط جزء بجزء أو فرع بأصل لشبه أو علة، هو الصورة الأساسية لآلية التشريع.

وصدر كتاب «البرهان في أصول الفقه» لإمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ)، عن منهج المتكلمين، أيّ عن دراسة القضايا العقلية الكلامية ذات الصلة بعلم الأصول كالتحسين والتقبيح، والمسائل المتفرعة عنها كالعلم والنظر والحدود، والبرهان، جنبا إلى جنب مع مدلولات الألفاظ اللغوية. فتطرق إمام الحرمين إلى موضوعات كلامية صرفية كالتكليف، وعلاقة العقل بالسمع، والعلم ومداركه والأدلة العقلية. وبعد ذلك، بادر إلى تنظيم الموضوعات والبحوث الأصولية، على ضوء «البيان». ويتعلق الكلام في البيان، حسب الجويني، بثلاثة فنون :

١ – ماهية البيان والاختلاف فيه[٦٠].

٢ – مراتب البيان[٦١].

٣ – تأخير البيان عن مورد اللفظ إلى وقت الحاجة[٦٢].

والمقصود بالبيان، لدى الجويني، هو القرآن أو السُنة . وهذا ما وضعه تحت باب الكلام في البيان. وقدم دراسة شاملة للقواعد والضوابط الخاصة بالكتاب والسُنة مجتمعين، أو ما يختص بكل منها على حدة إما الكتاب وإما السُنة . غير أن الجويني يماثل البيان بالدليل، ويسمي البيان أيضاً دليلاً، والبيان والدليل في نظره ظاهرة واحدة[٦٣]. والبيان أو الدليل قسمان :

عقلي. أساسه «مزيد فكر وترو» يقول: «والقول الحق عندى أن البيان هو الدليل، وهو ينقسم إلى العقلى والسمعي. فأما العقلى فلا ترتيب فيه على التحقيق فى الجلاء والخفاء، وإنما يتباين من الوجهين المقدمين فى التعدد، وفى الاحتياج إلى مزيد فكر وترو».(٦٤)

سمعي. «فالمستند فيها المعجزة، وثبوت العلم بالكلام الصدق الحق لله سبحانه وتعالى. فكل ما كان أقرب إلى المعجزة، فهو أولى بأن يقدم، وما بعد، يأتى فى رتبة أخرى».(٦٥)

وبيان ذلك :

١ - أن كل ما يتلقاه من لفظ الرسول من رآه فهو مدلول المعجزة من غير واسطة.

٢ - الإجماع من حيث يشعر بخبر مقطوع به.

٣ - المدلولات المتلقاة من الإجماع، ومنها خبر الواحد، والقياس.

٤ - مراتب المدلولات فى الظنون(٦٦).

والجدير بالإشارة في هذا الموضع أن الجوينى لم يفصل بين الكتاب والسُنة ، لأنهما معاً يتلقيان من الرسول. والبيان ينقسم ثلاثة أقسام :

١ - بيان الكتاب والسُنة .

٢ - بيان الإجماع.

٣ - بيان القياس.

والقياس، هو «مناط الاجتهاد وأصل الرأي، ومنه يتشعب الفقه، وأساليب الشريعة، وهو المفضى إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع، مع انتفاء الغاية والنهاية. فأن نصوص الكتاب والسُنة محصورة [مقصورة]متناهية، ومواقع الإجماع معدودة مأثورة]...[وهى على الجملة متناهية، ونحن نعلم قطعا أنّ الوقائع التى يتوقع وقوعها لا نهاية لها. والرأى المبتوت المقطوع به عندنا أنه لا تخلو واقعة عن حكم الله تعالى متلقى من قاعدة الشرع، والأصل الذى يسترسل على جميع الوقائع القياس وما يتعلق به من وجه النظر والاستدلال[٦٧] وقد أثبت الجوينى معنى الأصل فى القياس بطريق «السبر»[٦٨]، والتقسيم[٦٩]، كما اتخذ الطرد[٧١]، والعكس مسلكاً فى إثبات «علة الأصل»[٧٠]، عدا اعتباره «الشبه» بين أمرين أساساً صالحاً للقول باشتراكهما فى الحكم[٧٢]. وبهذا يكون قد حافظ على القياس من حيث هو ربط جزء بجزء. وبالتالى فعلى السؤال السابق : أصحيح أن التشريع فى القرآن ليس قانونًا خالصًا؟ هل اختلاطه بعناصر التقوى والدعوة إلى الفضائل يبعده من مسائل التشريع المقنن الدقيق؟ أصحيح أن رجوع الرسول إلى النص

القرآنى فى حادث تال يعوق التشريع عن النمو والاكتمال؟ هل كان عليه أن يفتى من عنده ولا يرجع إلى القرآن؟ يقول جواب الجوينى بأنّ النص هو المجال الحيوى لآلية القياس والاجتهاد، كما أنَّ البحث الفكري ينحصر فى تحليل النص، كما يبقى ربط جزء بجزء أو فرع بأصل لشبه أو علة، هو الصورة الأساسية للتشريع. لكن صار من لا يعرف المنطق، من بعد الجويني، لا ثقة بعلومه، وصار على المجتهد أن يعرف مدارك العلوم النظرية، خصوصاً الحد والبرهان، أيّ المنطق الأرسطى بصفة عامة[٧٣]. والبرهان عبارة عن «أقاويل مخصوصة» (= مقدمتين معلومتين) ألفت تأليفا مخصوصاً بشرط مخصوص، يلزم منه رأى هو مطلوب الناظم بالنظر (= نتيجة)[٧٤]. وهو ثلاثة أنماط :

١ - سوابق.

٢ - لواحق.

٣ - مقاصد.

وقدَم الغزالي على كل نمط أمثلة كلامية، وأمثلة أخرى فقهية، بحثا عن تهذيب طرق الاستدلال في الفقه. إذ لا يختلف النظر فى الفقه عن النظر فى العقل فى ترتيبه وشروطه، بل يختلف النظر فى الفقه عن النظر فى العقل فى «مآخذ المقدمات» وحسب. والغزالى لم يفرد فى البداية باباً

للبيان[٧٥]، كما هو مألوف، ليبرز فيه بيان الكتاب وبيان السُنة ، بل انطلق من اعتبارات منطقية تتعلق بتعريف العلم وتحديد مرتبته ونسبته إلى العلوم، والمحاور التى يدور عليها. فإذا كان علم أصول الفقه «عبارة عن أدلة الأحكام وعن معرفة وجوه دلالتها على الأحكام من حيث الجملة لا من حيث التفصيل»[٧٦]، فإنّ نظر الأصولى يتجه إلى وجوه دلالة الأدلة السمعية على الأحكام الشرعية، أيّ معرفة كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة، ثم فى صفات المقتبس. لذا، فإن علم الأصول يدور على أربعة أقطاب[٧٧]:

١ - النظر فى الأحكام.

٢ - النظر فى الأدلة وأقسامها وهى الكتاب، والسُنة ، والإجماع.

٣ - النظر فى كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة.

٤- النظر فى صفات المقتبس الذى له أن يقتبس الأحكام.

واقتصر الغزالى على الدليل من دون البيان، منتقداً دعاة الأصوليين برسم كتاب فى البيان. ذلك بأنّ البيان يتعلق «بالتعريف والاعلام»، وإنما ينهض الإعلام على الدليل، وينهض العلم على الدليل[٧٨]. وناقش بهذا الصدد الباقلانى الذى حصر تعريف البيان فى أحد أمور الإعلام، والدليل،

والعلم، الثلاثة، حينما ذهب إلى أنه الدليل القائد إلى العلم، مؤكداً أنّ هذا التعريف يوهمنا كأن البيان والتبين واحد، غير أنه لا حجر فى إطلاق اسم البيان مع ذلك على كل واحد من الأمور الثلاثة(٧٩). لكن البيان يطلق على ما هو مبين ابتداء كالنصوص المعربة عن معانيها، كما أن كل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته وتقريره وتنبيهه بفحوى الكلام على علة الحكم، بيان، لأن كل ذلك دليل. وكل ما هو مجمل، يحتاج إلى بيان، وليس هو ببيان. غير أن الوقوف على الأدلة وعلى وجوه دلالتها، يتطلب معرفة باللغة وبقوانين المنطق. واستلزام استخدام قوانين المنطق سمة تميز طريقة المتأخرين فى الكلام والأصول. وظلت، مع ذلك، طريقة التمثيل القديمة حتى قبل نهاية القرن الخامس الهجري. وأكد أبو الحسين محمد بن على بن الطيب البصرى المعتزلى (ت ببغداد ٤٣٦هـ-١٠٤٤م)، أنه لما كان «أصول الفقه طرقاً إلى الأحكام الشرعية، وكيفية الاستدلال بها، وما يتبع ذلك»(٨٠)، فإنه من الضروري، البداية ببحث تلك الطرق التى من بينها الأمر(٨١)، والنهى(٨٢)، والعموم والخصوص(٨٣)، غير أنه لما كان التفريق بين الحقيقة والمجاز(٨٤) من مقتضيات معرفة حقيقة الأمر والنهى والعموم، كان لا بد من البداية بالحقيقة والمجاز وأحكامهما. وبعد الأمر والنهى والعموم والخصوص، ينتقل

إلى البيان حيث يرى أنّ له معنى عاماً ومعنى آخر خاصاً(٨٥). ان البيان عامة هو الدلالة، الدلالة المطلقة. أما فى المعنى الخاص فالبيان هو ما يتعارفه الفقهاء. وهو كلام أو فعل دال على المراد بخطاب. ولا يستقل بنفسه فى الدلالة على المراد. إن البيان على وجه الخصوص هو الدلالة الشرعية : وهى ضربان(٨٦) :

١ – الدلالة الشرعية المستنبطة.

٢ – الدلالة الشرعية غير المستنبطة.

والدلالة الشرعية المستنبطة كالقياس. أما الدلالة الشرعية غير المستنبطة، فهى أقوال وأفعال. والأفعال ضربان :

١ – منها ما يحتاج إلى بيان. فأفعال النبى منها ما يقترن به دليل فلا يحتاج إلى بيان آخر كصلاته بأذان وإقامة.

٢ – ومنها ما لم يقترن بدليل، فيحتاج إلى بيان.

أما الأقوال فضربان:

١ – منها ما يكفى نفسه فى معرفة المراد، ويكون صريحاً فلا يحتاج إلى بيان، كقول الآية : «وكان الله بكل شيء عليماً».

٢ – منها ما لا يكفى نفسه فيكون بيانه بالتعليل مثلما هو الشأن فى «فلا تقل لهما أف...» لأن فى ذلك أذى. أو فى قول النبى فى الهرة : «إنها ليست بنجس، إنها من الطوافين عليكم

والطوافات» . وكونها كذلك علة فى طهارتها . أو فى قول الآية : «واسأل القرية»، يريد أهلها .

والدلالة الشرعية المستنبطة هى القياس. وهو «حمل الشيء على غيره، وإجراء حكمه عليه» «لأجل الشبه، لأن إثبات الحكم فى الشيء، من غير تشبيه بينه وبين غيره، يكون مبتدأً» أو هو «حمل الشيء على الشيء فى بعض أحكامه لضرب من الشبه»، وهذا يعنى أنه «تحصيل حكم الأصل فى الفرع لاشتباههما فى علة الحكم عند المجتهد» إثباتاً أو نفياً، وطرداً أو عكساً(٨٧). أن الأصل هو «حكم القياس من حيث هو ثابت بالنص نحو كون البر حراما»(٨٨). أما الفرع فهو «الحكم المطلوب إثباته بالتعليل» أو «هو الذى يطلب حكمه بالقياس، وهو أيضاً الذى يتعدى إليه حكم غيره، أو الذى يطلب حكمه بالقياس، وهو أيضاً الذى يتعدى إليه حكم غيره، أو الذى يتأخر العلم بحكمه،... وإنما سموا ذلك فرعاً، لأن حكمه يتفرع على غيره»(٨٩). وأما الشبه «فهو ما يشترك فيه الشيئان من الصفات، سواء كانت صفة ذاتية أو غير ذاتية»(٩٠). وأما العلة فى عرف الفقهاء، فهى ما أثرت حكماً شرعياً، وإنما يكون الحكم شرعياً إذا كان مستفاداً من الشرع. وأما فى عرف المتكلمين، فتستعمل على المجاز وعلى الحقيقة. أما على الحقيقة، فتستعمل فى كل ذات أوجبت حالاً

لغيرها. كقول بعضهم: إن الحركة علة موجبة كون المتحرك متحركاً. وأما استعماله على المجاز، فمنه أن تكون العلة مؤثرة في الإسم كقولنا السواد علة في كون الأسود أسود»[٩١]. وأثبت أبو الحسين البصرى باباً «في أن العقل لا يقبح التعبد بالقياس الشرعي»، أكد فيه أنه قد حسن في العقل تكليف العمل بموجب القياس المعلومة علته[٩٢]. هكذا، قننت المعتزلة الرأى بالقياس. وقعدت الاجتهاد على قواعد مضبوطة، تلتزم حدود التمثيل بالشبه والعلة. ولا يدخل في الاعتبار إلا البيان الخاص. وهو الدلالة الشرعية على المراد بالله الشارع. أما البيان العام الذى أساسه العقل، فلا مجال لدخوله في البحث الفقهي، مع أنّ عبد الجبار قرر «أنّ معرفة الله لا تكون الا بالعقل»[٩٣]. تلك هي المسألة. لم يتجاوز أبو الحسين البصرى الخطة البيانية العامة لرسالة الإمام الشافعي. ولم يتجاوز كتاب «العدة في أصول الفقه» للفرّاء الحنبلى (ت ٤٥٨ هجرية) الخطة البيانية العامة «لرسالة» الإمام الشافعي نفسها. فإنّ الفراء الحنبلى بنى «العدة في أصول الفقه» على تصور «البيان»، أيّ على إظهار المعنى وإيضاحه للمخاطب مفصلاً مما يلتبس به ويشتبه من أجله، كما يقال «بأن الأمر إذا ظهر». ومع أنّ الفرّاء الحنبلي، يعتبر القياس دليلاً ظنيا، إلا أنه يبقى الدليل الذى فيه يتحصر

الاجتهاد والرأي، باعتبار أن له أصلاً يرجع إليه فى الشريعة. فالأصل فى القياس إما من الكتاب أو السُنة أو الإجماع. والخطة التى رسمها الشافعى فى كتاب الرسالة، هى نفسها التى حاولت أغلب الكتب الأصولية فيما بعد استعادتها بصورة أو أخرى. وهى خطة تقوم على صب الاجتهاد داخل مرجعية النص. من هنا ظل المنطق لا يتعلق بالدين أصلاً ولا يمسه فى شيء. وظل الغزالى يثبت العلة والتعليل فى الشرع، فيما أصر على إنكار السببية، هو وباقى الأشاعرة فى دراسة الطبيعة. لقد أثبت العلة بأدلة نقلية وبالإجماع، وعلى أنها «مؤثرة فى الحكم» كما حافظ على طرق الاستدلال التقليدية المعهودة كالسبر والتقسيم. وحصر «مجارى الاجتهاد فى العلل»، والعلة فى الشرع، هى مناط الحكم، أى ما أضاف الشرع الحكم إليه وناطه به ونصبه علامة عليه. والقياس «حمل معلوم على معلوم فى إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما». ومن هنا أراد ابن حزم تأسيس الفقه علميا. «والعلم هو تيقن الشيء على ما هو عليه إما عن برهان ضرورى موصل إلى تيقنه كذلك، إما أُول بالحس أو ببداهة العقل : وإما حادث عن أول على ما بينا فى كتاب التقريب من أخذ المقدمات الراجعة إلى أول العقل أو الحس إما من قرب وإما من بعد وإما عن

اتباع لمن أمر الله تعالى باتباعه فوافق فيه الحق وإن لم يكن عن ضرورة ولا عن استدلال]...[ولم يشترط عليهم أن لا يكون ذلك منهم إلا عن استدلال».(٩٤) فلقد أقام ابن حزم «أصول الأحكام» على البيان. فالبيان هو «كون الشيء في نفسه ممكناً أن تعرف حقيقته لمن أراد علمه»(٩٥). واعتبر أنّ أصول الأحكام وأدلتها أربعة وهي :

١ - نص القرآن

٢ - نص كلام رسول الله، الذى إنما هو عن الله مما صح عنه نقل الثقات أو التواتر.

٣ - إجماع علماء الأمة.

٤ - «دليل منها لا يحتمل الا وجها واحدا.»(٩٦)

والدليل لدى ابن حزم :

١ - «قد يكون برهانا».

٢ - «قد يكون اسما يعرف به المسمى».

٣ - «عبارة يتبين بها المراد كرجل ذلك على طريق تريد قصده فذلك اللفظ الذى خاطبك به هو دليل على ما طلبت».

٤ - «قد يسمى المرء الدال دليلا».(٩٧)

وأما الدليل المأخوذ من النص، فهو ينقسم أقساما سبعة كلها واقع في متن النص(٩٨). من هنا أبطل ابن حزم القياس فى أحكام الدين(٩٩). من هنا أبطل ابن حزم قياس الجزء

على الجزء. من هنا أيضا أقام ابن حزم القياس على أساس القياس السلجستي. ونهض القياس السلجستي على مبادئ التفكير الأساسية : الذاتية وعدم التضاد والقيمة الثالثة المطرودة(١٠٠). والبيان قسمان :

١ – بيان بالنص الصريح الذى لا اجتهاد فى تعرف الحكم منه إلا بمعرفة اللغة والسُنة المبينة. والنص، حصرا، هو اللفظ الوارد فى القرآن أو السُنة المستدل به على حكم الأشياء. وهو الظاهر نفسه. «وقد يسمى كل كلام يورد كما قاله المتكلم به نصا».(١٠١)

٢ – بيان يستنبط بالدليل من النص أو الإجماع، استنباطاً أساسه اللزوم المنطقي، من دون العلة، «فالعلة هى طبيعة فى الشيء يقتضى صفة تصححها ولا توجد تلك الصفة دونها ككون النار علة للإحراق والإحراق هو معلولها، والعلة أيضا المرض ولا علة فى شيء من الدين أصلا والقول بها فى الدين بدعة وباطل».(١٠٢)

ويدل النص على مدلول ظاهر من دون المدلول الخفي. وشرع النص أحكامه لأغراض نجهلها جهلاً يتعذر معه استنباط قواعد كلية منها ندرج فيها جزئيات أخرى أو معرفة أحكام الوقائع المستجدة استنباطاً منها، من خلال ربطها كجزئيات بالقاعدة الكلية أو بالأصل. وهذا ما يهدم أساس

القياس(١٠٢). إنّ النصوص معقولة فى نفسها، أى أنها فى الجملة لمصلحة العباد، لكن كل نص يقتصر على موضوعه ولا يتعداه، لذا من المستحيل بناؤها أو فهمها على التعليل، فلا سببية فى الشرائع لأنها من الله(١٠٤). «وهو لاَ يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ»(١٠٥). غير أنه إذا كان السبب منصوصاً عليه، فلابد من القول به. «لسنا نقول: إن الشرائع كلها لأسباب، بل نقول: ليس منها شيء لسبب إلا ما نص عليه منها أنه لسبب، وما عدا ذلك فإنما هو شيء أراده الله تعالى الذى يفعل ما يشاء، ولا نحرم ولا نحل ولا نزيد ولا ننقص، ولا نقول: إلا ما قال ربنا ونبينا (ص)، ولا نتعدى ما قالا، ولا نترك شيئاً منه، وهذا هو الدين المحض الذى لا يحل لأحد خلافه، ولا اعتقاداً سواه. قال تعالى: (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) فأخبر تعالى بالفرق بيننا وبينه، وأن أفعاله لا تجرى فيها «لم» وإذا لم يحل لنا أن نسأله عن شيء من أحكامه تعالى وأفعاله: «لم كان هذا؟ فقد بطلت الأسباب جملة، وسقطت العلل البتة إلا ما نص الله تعالى عليه»(١٠٦). والآية : «لاَ يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ» (سورة الأنبياء، الآية ٢٣)، قاصمة للقدرية وغيرهم. قال ابن جريج: المعنى لا يسأل الخلق عن قضائه في خلقه وهو يسأل الخلق عن عملهم؛ لأنهم عبيد. بين بهذا أن من يسأل غدا عن أعماله كالمسيح والملائكة لا يصلح للألوهية.

وقـيل: لا يؤاخـذ على أفـعـاله وهـم يؤاخـذون. وروي عن علي رضي عنه أن رجـلا قـال له يا أمـير المؤمنين: أيحب ربنا أن يعصى؟ قـال: أفـيـعصى ربنا قـهرا؟ قـال: أرأيت إن منعني الهدى ومنحني الردى أأحـسن إلي أم أساء؟ قـال: إن منعك حقك فقد أساء، وإن منعك فضله فهو يؤتيه من يشاء. ثم تلا الآية: «لا يسـأل عـمـا يفـعل وهـم يسـألون». وعن ابن عباس قـال: لما بعث الله عز وجل موسى وكلمـه، وأنزل عليه التوراة، قال: اللهم إنك رب عظيم، لو شئت أن تطاع لأطعت، ولو شئت ألا تعصى ما عصيت، وأنت تحب أن تطاع وأنت في ذلك تعصى فكيف هذا يا رب؟ فأوحي الله إليه: إني لا أسـأل عما أفعل وهم يسألون.

وقـال ابن حـزم «وقـالوا : الحكيم بيننا لا يفـعل إلا لعلة صحيحة، والسفيه هو الذى يفعل لا لعلة. فقاسوا ربهم تعالى على أنفسهم، وقالوا: إن الله تعالى لا يفعل شيئاً إلا لمصالح عـبـاده. ورامـوا بذلك إثبـات العلل فى الديانات»[١٠٧]. إنّ الشرائع معللة فى نفسها، ولحكمة ينفرد الله وحده بمعرفتها، بينما يؤسس التعليل للقياس، ذلك أن الحكم فيما لا نص فيه ولا إجماع يكون بمثل ما به نص أو إجماع، لاتفاقهما فى العلة التى هى علامة الحكم، حسب القياسين. فالتساوى فى الحكم فـرع للتساوى فى الحقيقة. وإذا بطل التعليل بطل

القياس. وبقدر ما ينتقد القياس فى النحو واللغة، ينتقده كذلك فى أصول الفقه. وأدلة أو أصول الأحكام «والحكم هو إمضاء قضية فى شيء ما وهو فى الدين تحريم أو إيجاب أو إباحة مطلقة، أو بكراهة، أو باختيار».(١٠٨) وهناك أربعة لا يجوز التعبد والأخذ إلا بها :

١ - لابد من «الأخذ بموجب القرآن» و«السنن المنقولة عن رسول الله» والأخذ بالأوامر والنواهى الواردة فيهما بظاهرها وحملها على الوجوب من دون صرفها عنه أو تأويلها بلا برهان ولا دليل(١٠٩).

٢ - يجب حمل الأوامر والنواهي، هى وسائر الألفاظ، على العموم، إلا ما ظهر بدليل حق أنه على الخصوص.

٣ - الأخذ بما أجمع عليه أهل الإسلام. لذا فإن الاختلاف مذموم(١١٠).

٤ - الدليل مأخوذ من النص ومن الإجماع(١١١).

وبالتالى نهض السؤال من جديد : أصحيح أن التشريع فى القرآن ليس قانونًا خالصًا؟ هل اختلاطه بعناصر التقوى والدعوة إلى الفضائل يبعده من مسائل التشريع المقنن الدقيق؟ أصحيح أن رجوع الرسول إلى النص القرآنى فى حادث تال يعوق التشريع عن النمو والاكتمال؟ هل كان عليه أن يفتى من عنده ولا يرجع إلى القرآن؟ وقام جواب ابن حزم

على أنّ الاجتهاد لا يرقى إلى مستوى يقين النص. إن الدليل، دليل منطقي، لكن جوهره هو إخراج الموجود فى المقدمات على أساس من الضرورة المنطقية. وهذا ما يجعل الدليل ليس إضافة شرع جديد إلى الشرع المعروف بل تعقيله، وإخراجاً لما هو مضمون أو مستتر فيه. ذلك أن الدليل يجمع ما كان في متن النص.

٣- ٢٠- خلوص الشرع:

قرر جاك بيرك أن النظام التشريعى فى القرآن ليس قانونًا خالصًا، لأنّ عناصر التقوى والأخلاق تتوازى فيه، وتميل إلى توازن بين الإنسان والخليقة. فالقاعدية، كما يقول جاك بيرك، هى أحد إيحاءات الحق. وقد أصاب ابن حزم حين قال إن كل التعبير فى القرآن يشكل فى نفسه «أصلاً»، «مبدأ» جنبا إلى جنب مع القيم الأخلاقية التى ترتبط بهذا التعبير. قيم أخلاقية بالتأكيد، وأكثر من ذلك فهى نموذجية. ولا يعد بيرك ذلك عيبا، بل هو يقول، مستندا على ابن حزم، باقتران الشرع بالأخلاق. يُعد محمد رجب البيومى ذلك ميزة، فالقانون الذى يتضمن عناصر التقوى والأخلاق، يحمل معه أدوات قوية من أدوات الاستجابة والترغيب، أما المادة الجافة المجردة من ذلك، فلا تبلغ بالقانون مبلغها المؤثر فى النفس. وضرب محمد رجب البيومى المثل لذلك الذى قاله جاك بيرك

بوحى من ابن حزم، بنصٍ تشريعى فى القرآن، تخللته مواعظ التقوى، وظهرت فيه المثل الأخلاقية الكريمة ثم نقل الأحكام مجردة من ذلك كشأنها فى القوانين الوضعية. تقول الآيات فى صدر سورة «النساء» : «يَأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِى خَلَقَكُمْ مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً وَاتَّقُواْ اللَّهَ الَّذِى تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيباً»(١) «وَآتُواْ الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ وَلاَ تَتَبَدَّلُواْ الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلاَ تَأْكُلُواْ أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوباً كَبِيراً»(٢) «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُواْ فِى الْيَتَامَى فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تَعْدِلُواْ فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلاَّ تَعُولُوا»(٣)، «وَآتُواْ النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَىْءٍ مِّنْهُ نَفْساً فَكُلُوهُ هَنِيئاً مَّرِيئاً»(٤). ويؤيد تحليل محمد رجب البيومى قرن بيرك بين المنحى الأخلاقى والمنحى التشريعي. ففى حال جعل الشرع مواد بعيدة عن المنحى الخلقى، والفضائل الإنسانية فإنه يعنى عند محمد رجب البيومى ما يأتى :

١ - اتقوا الله، فإنه خلقكم من نفس واحدة، فكلكم من أصل متحد غير مختلف.

٢ - راعوا حقوق الأرحام فإنكم ستُسألون عنها.

٣ - تجب رعاية اليتيم، وصيانة أمواله، وتسليمها له

حينما يبلغ الرشد.

٤ - يحرم خلط المال الخاص بما اليتيم، لأن فى ذلك حيفًا عليه وإثمًا عليكم.

٥ - لا يجوز الزواج بأكثر من أربع زوجات بشرط العدل بينهن فى القسمة.

٦ - يجب الاقتصار على واحدة إذا خشى الزوج عدم العدالة.

إنّ الشريعة، كما هو معروف عند المسلمين، لازمة لكل مسلم وكافر فى الأرض ووقت لزوم الشرائع للإنسان(١١٢)، هى علم الأحكام الذى يهتدى المسلمون به، وعلم الأخلاق الفاضلة، وهى المطمح الروحى الأعلى، تفصل لهم المناسك وتبين الفروض، وتجمع بين دفتيها جوانب القانون العام والقانون الخاص كافة، وسبل العناية بالصحة، بل وآداب السلوك والتهذيب. وترى غالبية المسلمين كفراً فى نسبة القصور إلى أى جانب من جوانب الشريعة. لذا فالسؤال : أصحيح أنَّ التشريع فى القرآن ليس قانونًا خالصًا ؟ هل اختلاطه بعناصر التقوى والدعوة إلى الفضائل يبعده من مسائل التشريع المقنن الدقيق؟ أصحيح أن رجوع الرسول إلى النص القرآنى فى حادث تال يعوق التشريع عن النمو والاكتمال ؟ هل كان عليه أن يفتى من عنده ولا يرجع إلى

القرآن ؟

ذلك سؤال مرفوض من أساسه لدى أغلب المسلمين لأنَّ الشريعة كاملة مكتملة كلها. وهذه النظرية الشائعة تشكل حائلاً نفسياً منيعاً يسانده خطر المساءلة الجنائية عن جريمة الردة التى يعاقب بالإعدام عليها. والخطوة الأولى فى سبيل التغلب على هذه العقبة هى إيضاح القانون العام فى الشريعة على ضوء أنَّ الشريعة إنما أرسى قواعدها فقهاء المسلمين الأوائل معتمدين المصادر الأساسية للإسلام، وهى القرآن والسُنة. وثمة اتفاق على أنَّ القرآن والحديث خلال الفترة المكية كانا يحويان بصفة أساسية مبادئ دينية وأخلاقية، وعلى أنهما لم يتعرضا لمعايير سياسية أو تشريعية محددة حتى بداية الفترة المدنية. وشرع القرآن والسُنة فى المدينة يلبيان الاحتياجات الاجتماعية والسياسية الملموسة للمجتمع المستقر فيها. وقد كان المسلمون فى حاجة إلى هداية وتعاليم مفصلة وهم الذين باتوا أحراراً فى أن يطوروا نظماً خاصة بهم وأن يطبقوا أحكام دينهم الجديد. فإن المعايير السياسية والقانونية المحددة فى القرآن والا سُنة خلال الفترة المدنية، لم تكن دائماً تعكس على نحو دقيق معانى الرسالة ومدلولاتها فى الفترة المكية. فقد نشأت حاجة إلى التكيف، وهو ما تم بنجاح، من أجل تنظيم مجتمع سياسى معين فى إطاره

التاريخى والجغرافى المحدد. وقد ركز النبى جهوده خلال السنوات العشر الباقية من حياته بعد الهجرة على تعزيز الأمة الإسلامية فى المدينة وما حولها. وقد استمرت عداوة قبيلة قريش وحلفائها له، مما أدى إلى شن غارات وحروب، حتى أعلنت الهدنة التى يعرفها التاريخ الإسلامى باسم صلح الحديبية عام ٦٢٨م، وعندما انتهكت قريش هذا الصلح بعد نحو عامين ونصف العام، كان النبى وأتباعه من القوة بحيث تمكنوا من فتح مكة دون مقاومة تذكر. وهكذا تمكن النبى قبل وفاته عام ٦٣٢م من إقامة حكم إسلامى فى معظم أنحاء شبه الجزيرة العربية، ومن هداية معظم أهلها إلى الإسلام[١١٣].
وقد واجهت مسألة اختيار خلف للنبى فى الزعامة الدينية والسياسية للأمة، المسلمين بأول أزمة حقيقية. ولا يزال بعض آثار تلك الأزمة قائمة إلى يومنا هذا. ذلك أن مركز خليفة النبى لم يتنافس عليه فريقا الأمة الرئيسيان فحسب (وهما المهاجرون ممن هاجروا مع النبى من مكة عام ٦٢٢م، والأنصار الذين آووه وناصروه فى المدينة)، وإنما تنافس أيضاً عليه بعض كبار الصحابة من فريق المهاجرين، وهو الفريق الذى كانت له الغلبة فى النزاع الأشمل، ثم كان أن اختير أبو بكر (وهو أول من آمن بالنبى من الرجال وأقدم أصحابه) أول خليفة للنبى. أما المسلمون الذين ناصروا علياً

(ابن عم النبى وزوج ابنته) فى ذلك النزاع الأول، وفيما تبعه من نزاعات حول منصب الخلافة، فإنهم أصبحوا فيما بعد يشكلون فرقة إسلامية مستقلة تعرف بالشيعة/ شيعة على. ثم خلف أبو بكر اثنان من أبرز المهاجرين، هما عمر وعثمان، وذلك قبل أن يحين دور على تقلد الخلافة. غير أن عهد على كان قصيراً ومفعماً بالاضطرابات، وانتهى باغتياله وتأسيس الدولة الأموية عام ٦٦١م، وقد دام الحكم الأموى حتى عام ٧٥٠م، حين أطاح به أعداؤه وأسسوا مكانه الدولة العباسية التى استمرت لعدة قرون.

٣- ٢١- تكوين الشريعة :

كانت القرون الثلاثة الأولى من التاريخ الإسلامى (من القرن السابع إلى القرن التاسع الميلاديين) هى مرحلة بناء الشريعة. وقد شملت المؤثرات التاريخية الرئيسية فى بناء الشريعة خلال تلك الفترة الطبيعية الإقليمية والسكانية للمجتمعات الإسلامية وسياقها السياسى والاجتماعى. كذلك فقد كانت مراحل التوسع الإسلامى وما واكبه من اعتناق جماعات عرقية وحضارية شديدة التنوع للإسلام، اعتباراً مهماً أيضاً، فقد حددت هذه العوالم الإقليمية والسكانية الطبيعية السياسية والاجتماعية للدولة الإسلامية، ووفرت المادة الخام التى تشكلت منها مؤسساتها وسياساتها خلال

القرون الثلاثة الأولى الحاسمة من تاريخ الإسلام. وقد كان لاجتماع هذه العوامل أثر عميق فى تكوين الشريعة. وتتفق المصادر التاريخية فيما بينها حول المعالم الرئيسية لذلك التوسع الإسلامى الكبير من دولة المدينة إلى إمبراطورية شاسعة تمتد من الأندلس فى الغرب إلى شمال الهند فى الشرق، وذلك خلال بضعة عقود تلت وفاة النبى عام ٦٣٢م. وقد نجم عن هذا التوسع الخارق فى مثل هذه الفترة القصيرة أن دخلت فى الإسلام جماعات شديدة التنوع فى الثقافات والأعراق، كان بعضها ينتمى إلى حضارات قديمة ونظم قانونية وإدارية راقية. وقد كان العصر الأموى المتأخر والعصر العباسى الأولى فترتى تعزيز للفتوحات وتمثل للشعوب، أصبحت خلالها تلك الجماعات المتنوعة جزءاً لا يتجزأ من دولة إسلامية واحدة متجانسة العناصر. وقد اقتضى انتشار الإسلام تبنى ومواءمة تقاليد ومؤسسات عربية جاهلية، وأخرى غير عربية سابقة على الإسلام عرفتها العناصر المختلفة المكونة للدولة الإسلامية وقد كان انتشار الدين الإسلامى بطيئاً واستغرق زمناً طويلا، إذ كانت تحد منه وسائل النقل والاتصالات وغيرها من الأساليب التقنية الشائعة فى القرنين السابع والثامن، غير أن العملية كانت رغم ذلك شاملة فعالة أفسحت المجال أمام تطوير الشريعة

والفنون والعلوم فى الحضارة الإسلامية إبان القرون العديدة التالية.

والرأى الشائع بين المسلمين عن طبيعة الدولة وعلاقتها بالشريعة حتى نهاية الدولة الأموية هو أنّ الدولة والحكومة الإسلاميتين خلال حكم الخلفاء الراشدين الأربعة (أيّ حتى نحو عام ٤٠/٦٦٠) كانت يترأسهما خليفة، ولكنهما مع ذلك غير منفصلين عن الأمة لقاء كثرة عدد صحابة النبى فى المدينة، خاصة كبارهم الذين كانوا يقدمون المشورة ويديرون الأمور ويشاركون فى كل من المهام التشريعية والتنفيذية. والواقع أنه لم يكن بالإمكان فى تلك الفترة الفصل - أو حتى التمييز - بين القانون وبين الإدارة. ولذا، فإن نسبة التشريع فى تلك الفترة إلى الخليفة القائم هى على سبيل المجاملة، حيث أنه فى الواقع كان عملاً مشتركاً لأفراد الأمة، أو أعضائها البارزين. أما فى العصر الأموى فقد أصبحت الحكومة فى يد أوتوقراطية حاكمة منفصلة عن الأمة. وقد أدار الخلفاء الأمويون الدولة من دمشق، مستأنسين إلى حد كبير بالقرآن والسُنة، غير أن نصحاءهم وعمالهم كانوا يفسرون القرآن والسُنة فى ضوء المصلحة والعرف الشائع فى الأمصار المختلفة... وكان أول خليفة أموى يأخذ تطبيق الشريعة على مجمل الجد والانتظام هو عمر بن عبد العزيز

فى أواخر القرن الأول الهجرى/ أوائل القرن الثامن الميلادى.

وكثيرا ما يقال إنَ الأسلمة الحقيقية والشاملة للحكومة والقضاء لم تكن بذات أولوية عند الأمويين بسبب انشغالهم بالتوسع الخارجى وتحقيق الانسجام فى ربوع دولتهم. غير أنه لابد من أنه قد كان ثمة قدر من الأسلمة فى العهد الأموى، ولو لخدمة مطمحهم الأول، وهو الانسجام الداخلى والتوسع الخارجى. كما يقال إن العباسيين الذين أقاموا تحديهم الناجح للحكم الأموى على أساس أن الأمويين لم ينتهجوا سياسة أسلمة قوية، طبقوا الشريعة على نحو أكثر شمولاً وصرامة. وقد يكون هذا صحيحاً فى الواقع خلال السنوات القليلة الأولى من الحكم العباسى. غير أنه بمرور الوقت اضطرت المصلحة السياسية لممارسات العباسيين العملية فى بداية عهدهم (واستمرار التزامهم النظرى) بسلطان الشريعة. ذلك أن هذا الالتزام نجم عنه تحديد مصادر الشريعة ومناهجها وصياغة مفاهيمها الأساسية ومبادئها العامة، وتنتمى الأغلبية العظمى من المسلمين اليوم إلى المذاهب السنية الأربعة الباقية من مدارس الفقه الإسلامى، وهى المذاهب التى تأسست فى مستهل العصر العباسى :

١ – أسس أبو حنيفة (ت عام ١٥٠ هجرية/ ٧٦٧م) وأبرز تلامذته أبو يوسف (المتوفى عام ١٨١ هجرية/ ٧٩٧م) والشيبانى (ت عام ١٨٩ هجرية/ ٨٠٥م)، المذهب الحنفى فى العراق.

٢ – أسس الأوزاعى (ت عام ١٥٧ هجرية/٧٧٤م) مذهبه فى الشام الذى حل مكانه مذهب مالك (ت عام ١٩٧هجرية/ ٧٩٥م) الذى أسسه أصلا فى المدينة.

٣ – كان الشافعى (ت عام ٢٠٤ هجرية/ ٨١٩م) تلميذاً لمالك، وهو الذى ينسب إليه فضل وضع أساس علم أصول الفقه، وأساس مذهب مستقل يحمل اسمه) وقد أصر الشافعى على الاقتصار على الاستناد إلى سُنة النبى (ص) وحدها دون روايات أفراد الجيل الأول والأجيال التالية من المسلمين.

٤ – وهو موقف أوصله إلى منتهاه أحمد بن حنبل (ت عام ٢٤١ هجرية/ ٨٥٥م) وهو مؤسس المذهب السنى الرابع والأخير من مذاهب الفقه الإسلامى الباقية.

من هنا فإنَ أكثر الفترات نشاطاً فى بناء صرح الشريعة كانت ما بين منتصف القرن الثامن ونهاية القرن التاسع (أى القرنين الهجريين الثانى والثالث). ففى خلال تلك الفترة عاش وألَف الأئمة وتلامذتهم البارزون المؤسسون للمذاهب الفقهية،

صحيح أن الفقهاء المؤسسين اعتمدوا على مصادر ترجع إلى عهد سابق (هى القرآن والسُنة وأقوال أفراد من الجيلين الأول والثانى فى تاريخ الإسلام)، غير أن هؤلاء الفقهاء المؤسسين كانت تفصل بينهم وبين زمن النبى مدة قرن ونصف القرن على الأقل. وأما مفتاح نضج الفقه الإسلامى وتأسيس المذاهب الفكرية فى مستهل العصر العباسى فنجده فى الارتقاء بتعريف مصادر الشريعة، وتطوير مناهج استخلاص المبادئ العامة والقواعد المحددة من تلك المصادر.
وقد شهد القرنان الثامن والتاسع نشاطاً متميزا فى ميدان تفسير القرآن والتحقق من إسناد سُنة النبى وتدوينها وعزلها عن أحاديث غيره. وأبطل أغلب الفقهاء «التقليد»(١١٤). فالتقليد «هو قبول قول الغير من غير أن يطالبه بحجة وبينة حتى يجعله كالقلادة فى عنقه، وما هذا حاله لا يجوز أن يكون طريقا للعلم»(١١٥)، ولهذا لم يذكره عبد الجبار بن أحمد فى الطرق المذكورة. «والذى يدل على ذلك هو أنّ المقلد لا يخلو إما أن يقلد أرباب المذاهب جملة، أو لا يقلد واحدا منهم إذ لا معنى لتقيد بعضهم دون بعض لفقد المزية والاختصاص، لا يجوز أن يقلد أرباب المذاهب جملة لأنه يؤدى إلى اجتماع الاعتقادات المتضادات، فلم يبق إلاَ أن لا يقلد واحدا منهم، ويعتمد على النظر والاستدلال».(١١٦)

٣-٢٢- مصادر الشريعة :

إنَ المصـادر الأربعة للشريعة، كما أسلفنا من قبل، هى القرآن والسُنة والإجماع والقياس والاجتهاد. والأولية هى للوحى، أى القرآن، ثم للسُنة، وأخيراً للمسلك «الرشيد» المعتمد للأفراد والأئمة ممن عاشوا وفق أحكام الوحى والسُنة. وكان تطور الإجماع والقياس نتاجاً لمصدر متفق عليه، وهو اجتهاد الأئمة المؤسسين فى القرنين الثانى والثالث من الهجرة. وسعى القرآن سعى أصلاً إلى إرساء معايير أساسية معينة لسلوك الفرد والجماعة، لا إلى التعبير عن هذه المعايير بوصفها حقوقاً وواجبات. إن دور النبى (ص) فى تحديد معايير السلوك هو سابق فى الزمان ومن حيث التأكيد والأهمية لدوره كمشروع سياسى يحدد العواقب القانونية لخرق هذه المعايير. ويحوى القرآن الأفكار الرئيسية التى هى أساس المجتمع المتمدن، كالرحمة والعدل والأمانة فى المعاملات التجارية، والاستقامة والنزاهة فى تطبيق العدالة، ويصفها باعتبارها الأخلاقيات الدينية الإسلامية. وفيما عدا عدد قليل من آيات الحدود والقصاص، فإن القرآن لم يذكر العواقب القانونية لتعاليمه المتصلة بالقانون العام، وإنما يتجاوزها إلى توضيح أثر السلوك البشرى فى ضمير صاحبه ومصير روحه الأبدى. فإن هدف القرآن هو تنظيم علاقة

الإنسان بخالقه، إلى علاقة الإنسان بأقرانه من البشر. فالقرآن إذاً ليس بمجموعة قوانين، ولا حتى بكتاب قانوني، ولا هو يصف نفسه بذلك... وإنما هو مناشدة بليغة للبشرية أن تطيع القانون الإلهي الذي سبق أن أوحى به، والذي هو بوسع الإنسان اكتشافه أو استخلاصه بصفة عامة من القرآن. غير أنه من الخطأ البالغ تجاهل تأثير القرآن في إقامة النظام القانوني الإسلامي. صحيح أننا نجد أن نحو خمسمائة آية وحسب (أو ستمائة) من مجموع آيات القرآن البالغ عددها ٦٢١٩ آية، تتعرض لمسائل قانونية، وأنّ الغالبية العظمى من هذه الآيات الخمسمائة تخص شعائر العبادات، فلا يتبقى غير ثمانين آية ذات طابع قانوني بالمعنى الدقيق للعبارة. غير أننا نجد، من ناحية أخرى، أن هذه الآيات الثمانين قد درست وفسرت من أجل استنباط أقصى قدر ممكن من المعاني منها، بل ونجد أن الآيات التي لا تتعرض لمسائل قانونية بحتة قد فسرت تفسيراً يضفي عليها مضموناً قانونياً يصلح للاسترشاد به من عدة وجوه. والأهم من ذلك هو أن القرآن هو مصدر إيمان المسلمين بأن الشريعة هي أمر الله المباشر والشامل. وبالتالي فإن كافة المصادر والمناهج الأخرى، وأي مبدأ أو قاعدة في الشريعة، ينبغي أن تقوم على أساس قرآني، أو على الأقل، أن يوضح اتفاقها مع أحكام القرآن.

والغالبية العظمى من الفقهاء والمذاهب السُنية تقبل مبدأ النسخ كأساس الكثير من مبادئ وقواعد الشريعة، خاصة فى ميدان الحياة العامة. فالآية أو الآيات القرآنية المنسوخة تبقى فى حكم الشريعة منسوخة من أجل الحفاظ على اتساق الأحكام وتجنب تناقضها. ومن هذا المنظور تطور القانون الوضعى (الذى عرف فيما بعد باسم «الشريعة الإسلامية») على أساس من الآيات القرآنية فى الفترة المدنية التى تنسخ أيات من الفترة المكية السابقة، يقال إنها تتناقض معها. يجوز إعادة النظر فى السند العقلانى للنسخ وعواقبه إذا أردنا حلا للمسائل التى يثيرها تطبيق القانون العامة للشريعة فى العصر الحديث. إنّ مفهوم السُنة يقوم على حقيقة تاريخية خاصة بالسلوك، وتاثيرها فى سلوك الأجيال التالية. وأصبح مفهوم السُنة عند الخلفاء الراشدين وعند الأمة الإسلامية فى بداية تاريخها، يعنى كل ما يمكن إثبات أنه من فعل أو قول النبى (ص)، وأقدم صحابته. وكما أن العرب الجاهلين التزموا بسُنة أسلافهم، فقد دعيت أمة المسلمين إلى التمسك والالتزام بالسُنة الجديدة. فبعض الباحثين يذهب إلى أن هذا المفهوم التخصيصى للسُنة كان متأخراً نسبياً، فى حين يرى أخرون أن المفهوم كان قائماً منذ البداية. غير أن الكافة تجمع على أن المفهوم الدقيق لسُنة النبى بوصفها السُنة الوحدة التى

تشكل المصدر الثانى الموثوق به للشريعة كان نتاج أواخر القرن الهجرى الثانى. أما خلال القرن الهجرى الأول فقد كان المقصود بالسُنة، كلا من سُنة النبى والروايات عن شخص مسلم بعينه، أو عن الأمة بوجه عام. وطبيعة العلاقة بين الصحابة والنبى (وهم الأتباع الذين سعوا إلى العيش والتكيف وفق الدعوة النبوية ولم يكونوا مجرد كتبة يسجلون تعاليم تلك الدعوة)، جعلت من الصعب على العلماء الذين قاموا بجمع وتدوين سُنة النبى، وعلى الأجيال التالية استخلاص الأحاديث الخاصة بالنبى وحده من مجموع الأحاديث المنسوبة إلى الصحابة. وإذ أصبح لسُنة النبى دور رئيسى كمصدر للشريعة خلال القرن الهجرى الثانى (أواخر القرن الثامن والقرن التاسع الميلاديين)، أصبح من المهم للغاية التحقق من صحتها ودقة متنها وملابسات إصدارها. فقد أدرك الناس منذ الفترة الأولى من تاريخ الإسلام حقيقة هذا التزييف وخطورته فى مجال السُنة . وقد نهض عدد كبير من علماء المسلمين فى القرن الهجرى الثانى بمهمة التحقق من صحة الأحاديث وتدوين السُنة. وبمرور الوقت قبلت غالبية المسلمين كتب الحديث التى وضعها ستة من علمائهم وهم (البخارى ومسلم وأبو داود والترمذى والنصعى وابن ماجة) باعتبارها هى وحدها التى تحوى السُنة الصحيحة الموثوق

فيها. وقد وضع هؤلاء الستة وغيرهم من العلماء معايير بالغة الدقة للتحقق من صحة الروايات الخاصة بالسُنة ، وتصنيفها على هدى مدى صحتها وجواز قبولها. لكن غفل بعض علماء الحديث المسلمين عن احتمال أن يكون الإنسان الفاضل ضعيف الذاكرة، أو شديد الرغبة فى أن يكون رأيه صادقاً، أو لديه ميل إلى إسقاط الحاضر على الماضى، أو صبغ الحقائق بصبغة رأيه، أو متأثراً بإيحاء وتوجيه الأسئلة الموجهة إليه. من هنا فبعض الأحاديث الموضوعة قد تسرب حتى إلى المجموعات الست التى يثق كافة المسلمين السنيين اليوم فى صحتها. كذلك فإنه من الجائز أن يكون بعض الأحاديث الصحيحة قد رفض أو ضعف حتى لم يكن له أثر كمصدر للشريعة. وحين اقتصر إطلاق السُنة على سنة النبى وحده، أصبح للروايات المتناقلة عن الصحابة والتابعين وضع أدنى، وإن بقيت قائمة فى صورة «إجماع» وهو المصدر الثالث للشريعة. وجد فقهاء المسلمين فى السُنة سنداً له بوصفه مصدراً للشريعة. فقد روى عن النبى أنه قال «لا تجتمع أمتى على ضلالة». كما استشهد الفقهاء بالآية ١١٥ من سورة النساء للتأكيد على مبدأ حجية الإجماع : «وَمَن يُشَاقِقِ الرّسُولَ من بَعْد مَا تَبَيّنَ لَهُ الْهُدَىَ وَيَتّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلّهِ مَا تَوَلّىَ وَنُصْلِهِ جَهَنّمَ وَسَآءَتْ مَصِيراً». «إِنّ اللّهَ لاَ يَغْفِرُ

أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ وَمَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالاً بَعِيداً» (١١٦). وقال العلماء بحسب ما روى القرطبى : هاتان الآيتان نزلتا بسبب ابن أبيرق السارق، لما حكم النبى عليه بالقطع وهرب إلى مكة وارتد. قال سعيد بن جبير إنه لما صار إلى مكة نقب بيتا بمكة فلحقه المشركون فقتلوه، فنزلت الآية : «إِنَّ اللَّهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ» إلى: «فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالاً بَعِيداً». وروى الضحاك أنه قدم نفر من قريش المدينة وأسلموا ثم انقلبوا إلى مكة مرتدين فنزلت هذه الآية «ومن يشاقق الرسول». والمشاقة المعاداة. والآية وإن نزلت فى سارق الدرع أو غيره فهى عامة فى كل من خالف طريق المسلمين. و«الهدى »: الرشد والبيان، وقد تقدم. وتقول الآية : «نوله ما تولى» يقال: إنه نزل فيمن ارتد؛ والمعنى؛ نتركه وما يعبد؛ عن مجاهد. أى نكله إلى الأصنام التى لا تنفع ولا تضر؛ وقال مقاتل. وقال الكلبي؛ نزل تقول الآية : «نوله ما تولى» فى ابن أبيرق؛ لما ظهرت حاله وسرقته هرب إلى مكة وارتد ونقب حائطا لرجل بمكة يقال له: حجاج بن علاط، فسقط فبقى فى النقب حتى وجد على حاله، وأخرجوه من مكة؛ فخرج إلى الشام فسرق بعض أموال القافلة فرجموه وقتلوه، فنزلت «نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا». وقرأ عاصم وحمزة وأبو عمرو «نولهْ» «ونصلهْ» بجزم الهاء،

والباقون بكسرها، وهما لغتان. و«ومن يشاقق الرسول» دليل على صحة القول بالإجماع، وفى تقول الآية : «إن الله لا يغفر أن يشرك به» رد على الخوارج؛ حيث زعموا أن مرتكب الكبيرة كافر. وقد تقدم القول فى هذا المعنى. وروى الترمذى عن على بن أبى طالب رضى الله عنه قال: ما فى القرآن آية أحب إلى من هذه الآية: «إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء» قال: هذا حديث غريب. قال ابن فورك: وأجمع أصحابنا على أنه لا تخليد إلا للكافر، وأن الفاسق من أهل القبلة إذا مات غير تائب فإنه إن عذب بالنار فلا محالة أنه يخرج منها بشفاعة الرسول: أو بابتداء رحمة من الله تعالى. وقال الضحاك: إن شيخا من الأعراب جاء إلى الرسول فقال: يا رسول الله، إنى شيخ منهمك فى الذنوب والخطايا، إلا أنى لم أشرك بالله شيئا منذ عرفته وآمنت به».

فإنَّ الإجماع كان قوىَ التأثير فى تطوير الشريعة، لا كمصدر مستقل وحسب، وإنما أيضاً بتحديده النص المعتمد الثابت للقرآن والسُنة ذاتيهما وتفسيره لهما. فمن ناحية، نجد أن الإجماع هو الذى اعتمد على نحو يقينى حاسم النص القرآنى القديم بعد جمع سوره، وكذا المجموعات الصحاح من السُنة. ومن ناحية أخرى، فإنه كان ثمة اتفاق على أن ما استقر من إجماع على تفسير القرآن والسُنة

وتطبيق أحكامهما هو وحده الصحيح، وأنه ليس ثمة حجية إلا لما ارتأى إجماع الأمة إضفاء الحجية عليه من الرجال والتصانيف. ومع قدم عهد قبول مبدأ الإجماع كمصدر للشريعة، فإن معناه ومجاله ظلا محل خلاف كبير. ما الذى يشكل الإجماع؟ هل يتطلب موافقة الكافة أم أن بالإمكان ثبوت الإجماع مع بعض الخلاف أو مع رفض أقلية له؟ ومن أولئك الذين يعتبر إجماعهم ملزماً، وملزماً لمن؟ هل هو إجماع الصحابة والأمة فى المدينة. أم إجماع علماء المسلمين وفقهائهم عامة، أم فى مصر من الأمصار، أم هو إجماع المسلمين كافة؟ هل هو إجماع جيل واحد (من العلماء أو الأمة الإسلامية) أو إجماع عدة أجيال؟ وهل هو إجماع جيل سابق (أو أجيال سابقة) ملزم بالضرورة لكل الأجيال اللاحقة؟ ما وسائل تحقيق الإجماع على أى أمر من الأمور؟ أى من سكان الأمصار له حق الخروج بإجماع ملزم، وما العلاقة الواجبة بين إجماعهم وإجماع الأجيال السابقة، أو المعاصرة، أو التالية؟ هل يمكن القول مثلا بأن الإجماع هو إجماع أمة سياسية معينة من المسلمين، كالدولة القومية، وإنه يمكن التوصل إليه بانتخابها ممثلين لها، أم عن طريق إجراء استفتاء فى تلك الأمة المعينة؟ هل يجوز لهذا الإجماع «الديمقراطى» لأمة سياسية حديثة معينة أن يرفض مفهوم أو

مبدأ الشريعة القائمة على إجماع أمة مسلمة سابقة، خاصة من الأجيال الأولى فى تاريخ الإسلام، وهى التى ترى الأغلبية الساحقة من المسلمين أنها تتمتع بحجية دينية بالغة القوة؟

قال صاحب «شرح الأصول الخمسة» : إنّ الكثرة ليست من أمارات الحق، ولا القلة من علامات الباطل. ولهذا ذم الله الأكثرين بقوله : «وأكثرهم للحق كارهون» و«أكثرهم لا يعلمون»، ومدح الأقلين بقوله : «وقليل ما هم» ، «وما آمن معه إلا قليل»، «وقليل من عبادى الشكور». وقال الشاعر فى القليل :

تعيرنا أنا قليل عديدنا

فقلت لها ان الكرام قليل(١١٧)

ونشأ مفهوم الاستحسان عن الرغبة فى تجنب إبطال التشدد فى القياس لممارسات نافعة قائمة (أو على الأقل لا ضرر منها)، أو تسببه فى مصاعب لا ضرورة لها. كذلك فإنه بالإمكان تعريفه بأنه «تفضيل فقهى» ذلك أن الفقيه قد لا يرى اللجوء إلى القياس الصارم، ويستحسن حلاً آخر. وقد كان من دأب مالك وأبى يوسف مقابلة الاستحسان بالقياس وذلك خلال النصف الثانى من القرن الثامن الميلادى، فأصبح الاستحسان يعنى «وسيلة لاستنباط الحكم المتعارض لسبب من الأسباب مع القياس المألوف». أما الشافعى وتلامذته فقد

أنكروا الاستحسان أساساً، إذ يفسح المجال أمام الآراء العشوائية، فى حين ذهب المناصرون له وغالبيتهم من أتباع المذهب الحنفى إلى أن الاستحسان قياس خفى، وتحول عن القياس الظاهر إلى رأى فى الباطن مكيف لنفسه وتفضيل قائم على علة يقرها سلطان الشرع المستقر. وأما الاستصلاح أو (المصلحة العامة) فمرتبط بالاستحسان (لدرجة خلط الناس بينهما) حيث إنهما يناقضان المنهج الأكثر شيوعاً فى استنباط الأحكام الفقهية، رغم أن الاستحسان قد يكون أقدم من الاستصلاح. وقد ذكر أن الغزالي عرف المصلحة بأنها «المحافظة على مقصود الشرع من الخلق»، أى حفظ الدين، والحياة، والعقل، والنسل، والمال. ويرى الغزإلى أن هذا الحفظ تضمنه بصفة عامة النصوص الشرعية، وبالتإلى فهو يوافق القياس المألوف. فإن لم يوافقه فإن المصلحة إنما تكون حاسمة حين تطرأ اعتبارات ضرورية أو قاطعة أو كلية محددة تحديداً لا لبس فيه تؤثر فى الجماع الإسلامية كلها، وإلا لم يجز استعمال الاستصلاح. وآثر الغزإلى مبدأ الاستصحاب الأكثر صرامة. وهو يعنى بالاستصحاب محاولة ربط حالات متأخرة بحالات سابقة عليها، على أساس افتراض أن أحكام الفقه التى تطبق فى حالات معينة تظل صالحة للتطبيق ما دام لم يثبت تغير هذه الحالات. وبعبارة أخرى، فإن هذا القول لا

يعنى أكثر من افتراض شرعية الممارسات القديمة ما لم يثبت العكس. وكان ابن تيمية يشكك فى قيمة الاستصلاح، إذ يرى أن الشريعة قد راعت بالفعل المصلحة «الشرعية». فلو أن امرءا رأى مصلحة فى مبدأ ما، فإن هذه المصلحة إما منصوص عليها فى الشريعة ولا تحتاج إلا إلى اكتشافها، أو هى مصلحة وهمية غير حقيقية، أو بتعبير آخر، مصلحة غير مشروعة أو لا ينبغى السعى وراءها. أما الطوفى، فعلى العكس من ذلك، يرى تقديم مبدأ «رعاية المصلحة» على النص والإجماع ما لم يتحقق التوفيق بين هذين الأخيرين وبين مراعاة الصالح العام فيما يخص الجوانب القانونية من الحياة اليومية. وبعبارة أخرى، فإن الطوفى يذهب إلى أنه عدا ما يتصل بالعبادات، فإن رعاية المصلحة هى الفيصل والمرجع الأخير، وتجب نص الشريعة. وأما الضرورة فيمكن اعتبارها مستمدة من القياس على مبدأ وارد فى آيات قرآنية كما فى الآية ٢٣٩ من سورة البقرة «فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالاً أَوْ رُكْبَاناً فَإِذَآ أَمِنتُمْ فَاذْكُرُواْ اللّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ». تقول الآية : «فإن خفتم» من الخوف الذى هو الفزع. «فرجالا» أى فصلوا رجالا. «أو ركبانا» معطوف عليه. والرجال جمع راجل أو رجل من قولهم: رجل الإنسان يرجل رجلا إذا عدم المركوب ومشى على قدميه، فهو رجل وراجل ورجل - (بضم

الجيم) وهى لغة أهل الحجاز؛ يقولون: مشى فلان إلى بيت الله حافيا رجلا؛ - حكاه الطبرى وغيره - ورجلان ورجيل ورجل، ويجمع على رجال ورجلى ورجال ورجالة ورجالى ورجلان ورجلة ورجله (بفتح الجيم) وأرجلة وأراجل وأراجيل. والرجل الذى هو اسم الجنس يجمع أيضا على رجال. ولما أمر الله تعالى بالقيام له فى الصلاة بحال قنوت وهو الوقار والسكينة وهدوء الجوارح وهذا على الحالة الغالبة من الأمن والطمأنينة ذكر حالة الخوف الطارئة أحيانا، وبين أن هذه العبادة لا تسقط عن العبد فى حال، ورخص لعبيده فى الصلاة رجالا على الأقدام وركبانا على الخيل والإبل ونحوها، إيماء وإشارة بالرأس حيثما توجه؛ هذا قول العلماء، وهذه هى صلاة الفذ الذى قد ضايقه الخوف على نفسه فى حال المسايفة أو من سبع يطلبه أو من عدو يتبعه أو سيل يحمله، وبالجملة فكل أمر يخاف منه على روحه فهو مبيح ما تضمنته هذه الآية. هذه الرخصة فى ضمنها إجماع العلماء أن يكون الإنسان حيثما توجه من السُموت ويتقلب ويتصرف بحسب نظره فى نجاة نفسه. واختلف فى الخوف الذى تجوز فيه الصلاة رجالا وركبانا؛ فقال الشافعي: هو إطلال العدو عليهم فيتراءون معا والمسلمون فى غير حصن حتى ينالهم السلاح من الرمى أو أكثر من أن يقرب العدو فيه منهم من الطعن

والضرب، أو يأتى من يصدق خبره فيخبره بأن العدو قريب منه ومسيرهم جادين إليه؛ فإن لم يكن واحد من هذين المعنيين فلا يجوز له أن يصلى صلاة الخوف. فإن صلوا بالخبر صلاة الخوف ثم ذهب العدو لم يعيدوا، وقيل: يعيدون؛ وهو قول أبى حنيفة. قال أبو عمر: فالحال التى يجوز منها للخائف أن يصلى راجلا أو راكبا مستقبل القبلة أو غير مستقبلها هى حال شدة الخوف، والحال التى وردت الآثار فيها هى غير هذه. وهى صلاة الخوف بالإمام وانقسام الناس وليس حكمها فى هذه الآية، وهذا يأتى بيانه فى سورة »النساء«. وفرّق مالك بين خوف العدو المقاتل وخوف السبع ونحوه من جمل صائل أو سيل أو ما الأغلب من شأنه الهلاك، فإنه استحب من غير خوف العدو الإعادة فى الوقت إن وقع الأمن. وأكثر فقهاء الأمصار على أن الأمر سواء. وحيث أنّ هذه الآية فسرت على أنها تجيز للفارس الراكب فى انتظار المعركة أن يصلى وهو راكب بدلا من أن يترجل ويؤدى الصلاة بصورتها المعتادة، فقد قيل قياساً على ذلك: إن الضرورات تبيح المحظورات. ونجد المبدأ نفسه فى آيات قرآنية أخرى، كتلك التى تجيز: للمسلم أكل طعام محظور كلحم الخنزير، أو فعل المحظور إن كان السبيل الأوحد للحفاظ على حياته. ما الذى يشكل الضرورة الشرعية

بالدرجه التى تبرر تجاوز أحكام الشريعة الصارمة أو تعديلها؟

ان أولية النص هى الحد المشترك لكافة الوسائل الثانوية، والإجماع، والقياس. أما الاجتهاد فإنه لا يجوز إلا فى الحالات التى لا يحكمها نص واضح وصريح من القرآن أو السُنة . فلا إجماع ولا قياس ولا غيرهما مع وجود النص، كما أن الاجتهاد لا يكون إلا فى ما ليس فيه نص من قرآن أو سنة. وأما الاجتهاد فهو استفراغ الفقيه الوسع لاستنباط حكم فقهى فى أمر لم يرد بصدده نص من القرآن والسُنة. وتؤيد السُنة الاجتهاد مصدرا للشريعة. ومفهوم الإجماع يبدو وكأنما ظهر نتيجة لممارسة الاجتهاد، حيث «إنّ اجتهاد الفقهاء الأُول أدى بهم إلى القول بوجوب اتخاذ إجماع الأمة فى مجموعها، أو إجماع علماء المسلمين بالأخص، مصدراً من مصادر الشريعة. كذلك فإن مضمون الإجماع (أى المبادئ والقواعد التى تعد اليوم جزءاً من الشريعة بفضل الإجماع) قد يكون ناجماً فى الأصل عن اجتهاد واحد أو أكثر من الصحابة، أو اجتهاد الفقهاء الأُول. ويمكن النظر إلى القياس أيضاً بوصفه إحدى وسائل الاجتهاد. كذلك فإن ممارسة الاجتهاد بالمعنى الأوسع ذات صلة بتفسير القرآن والسُنة . فكلما قيل بمبدأ أو قاعدة فى الشريعة على أساس

المعنى العام (أو الدلالات العريضة) لنص فى القرآن أو الحديث (دون الحكم المباشر لنص واضح صريح)، فإن الصلة بين النص وبين المبدأ أو القاعدة فى الشريعة يحددها اجتهاد الفقيه. وإنه لمن العسير أن نتخيل أيّ نص فى القرآن والسُنة، مهما بدا واضحاً وصريحاً، ليس فى حاجة إلى هذا النوع من الاجتهاد لتفسيره وتطبيقه على أحوال محددة. وهكذا فإنه قد يبدو واضحاً أن الاجتهاد كان مفهوماً أساسياً وذا دور كبير ونشط جداً فى بناء الشريعة خلال القرنين الثامن والتاسع الميلاديين. وإذا نضجت الشريعة وغدت نظاماً قانونياً متكاملاً فى نظر الفقهاء، ورأى الناس الحاجة إلى الوصول إلى مبادئ وقواعد جديدة قد تقلصت، ساد الاعتقاد بأن مجال الاجتهاد قد ضاق إلى حد الزوال. وتعرف هذه الظاهرة فى تاريخ الفقه الإسلامى بقفل باب الاجتهاد. وترى غالبية المسلمين أن باب الاجتهاد ظل مقفولا منذ القرن العاشر الميلادى حتى وقتنا هذا. وقد طالب بعض علماء المسلمين المحدثين والمعاصرين إعادة فتح باب الاجتهاد. هل يكفى أن نفتح أبواب الاجتهاد وأن نمارسه فى إطار مبادئ الشريعة القائمة، إذ هل يمكن لممارسة الاجتهاد اليوم أن تحل المسائل الأساسية المتصلة بالقانون العام فى الشريعة، دون منازعة صرح الشريعة كله كما بناه الفقهاء الأوائل؟

كان الاجتهاد كما حدده نص الشريعة التقليدية ومنطقها قاصراً على الأمور التى تحكمها نصوص واضحة وقاطعة من القرآن والسُنة. كذلك فإنه بمقتضى الصياغة التاريخية لأصول الفقه لم يكن من الجائز اللجوء إلى الاجتهاد حتى فى المسائل التى قضى فيها الإجماع. لابد من تعديل هذه القيود على الاجتهاد، فعمر بن الخطاب، الخليفة الثانى وأحد كبار الصحابة، اجتهد برأية فى أمور تحكمها نصوص واضحة قاطعة من القرآن والسُنة. ومن أمثلة ذلك الآية ٦٠ من سورة التوبة : «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ». وتقول الآية : «إنما الصدقات للفقراء» خص الله سبحانه بعض الناس بالأموال دون بعض نعمة منه عليهم، وجعل شكر ذلك منهم إخراج سهم يؤدونه إلى من لا مال له، نيابة عنه سبحانه فيما ضمنه بقوله: «وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ» (سورة هود الآية ٦). «للفقراء» تبيين لمصارف الصدقات والمحل، حتى لا تخرج عنهم. ثم الاختيار إلى من يقسم، هذا قول مالك وأبى حنيفة وأصحابهما. كما يقال: السرج للدابة والباب للدار. وقال الشافعي: اللام لام التمليك، كقولك: المال لزيد وعمرو وبكر،

فلا بد من التسوية بين المذكورين. قال الشافعى وأصحابه: وهذا كما لو أوصى لأصناف معينين أو لقوم معينين. واحتجوا بلفظة «إنما» وأنها تقتضى الحصر فى وقوف الصدقات على الأصناف الثمانية وعضدوا هذا بحديث زياد بن الحارث الصدائى قال: أتيت الرسول وهو يبعث إلى قومى جيشا فقلت: يا رسول الله احبس جيشك فأنا لك بإسلامهم وطاعتهم، وكتبت إلى قومى فجاء إسلامهم وطاعتهم. فقال رسول الله (ص) : (يا أخا صداء المطاع فى قومه). قال: قلت بل من الله عليهم وهداهم، قال: ثم جاءه رجل يسأل عن الصدقات، فقال له رسول الله (ص) : (إن الله لم يرض فى الصدقات بحكم نبى ولا غيره حتى جزأها ثمانية أجزاء فإن كنت من أهل تلك الأجزاء أعطيتك) رواه أبو داود والدارقطني. واللفظ للدارقطني. وحكى عن زين العابدين أنه قال: إنه تعالى علم قدر ما يدفع من الزكاة وما تقع به الكفاية لهذه الأصناف، وجعله حقا لجميعهم، فمن منعهم ذلك فهو الظالم لهم رزقهم. وتمسك العلماء بالآية : «إِن تُبْدُواْ الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِن تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَيُكَفِّرُ عَنكُم مِّن سَيِّئَاتِكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ» (سورة البقرة الآية ٢٧١). والصدقة متى أطلقت فى القرآن فهى صدقة الفرض. وقال (ص) : (أمرت أن آخذ الصدقة من أغنيائكم وأردها على

فقرائكم). وهذا نص في ذكر أحد الأصناف الثمانية قرآنا وسُنة، وهو قول عمر بن الخطاب وعلى وابن عباس وحذيفة. وقال به من التابعين جماعة. قالوا: جائز أن يدفعها إلى الأصناف الثمانية، وإلى أى صنف منها دفعت جاز. روى المنهال بن عمرو عن زر بن حبيش عن حذيفة في قوله: «إنما الصدقات للفقراء والمساكين» قال: إنما ذكر الله هذه الصدقات لتعرف وأى صنف منها أعطيت أجزأك. وروى سعيد بن جبير عن ابن عباس «إنما الصدقات للفقراء والمساكين» قال: في أيتها وضعت أجزأ عنك. وليس بالسائل، لأن النبى قد كره السؤال ونهى عنه، وقال في امرأة سوداء أبت أن تزول له عن الطريق: (دعوها فإنها جبارة) وأما الآية: «لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحصِرُواْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لاَ يَسْتَطِيعُونَ ضَرْباً فِي الأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُم بِسِيمَاهُمْ لاَ يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافاً وَمَا تُنفِقُواْ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ» (سورة البقرة الآية ٢٧٣)، فلا يمتنع أن يكون لهم شيء. وما ذهب إليه أصحاب مالك والشافعي في أنهما سواء حسن. ويقرب منه ما قاله مالك في كتاب ابن سحنون، قال: الفقير المحتاج المتعفف، والمسكين السائل، وروى عن ابن عباس وقاله الزهري، واختاره ابن شعبان وهو القول الرابع. وقول خامس: قال محمد بن مسلمة: الفقير الذى له المسكن

والخادم إلى من هو أسفل من ذلك، والمسكين الذى لا مال له.

وتقبل الشيعة فى مجموعها القرآن والسُنة باعتبارهما مصدريَ الشريعة، ولكن بشروط معينة.١١٨ فغالبية الشيعة تتفق مع المسلمين السنيين حول النص القرآنى عدا اختلافات بسيطة ناجمة عن اختلاف القراءات، وحول ترتيب سور القرآن، وبعض الآيات غير أنهم يخالفون المسلمين السُنيين بصدد حجية تفسير القرآن وعصمة روايات السُنة فالشيعة لا تقبل روايات السُنة ما لم يكن أحد أئمتها هى قد دونها أو أقرها. ويحول الوضع المتميز الخاص للإمام فى المنظور الشيعى دون قبول الإجماع والاجتهاد بالمفهوم السُنى للإجماع والاجتهاد. ذلك أن الإقرار بأن الأمة لا تجتمع على ضلالة، أو إجازة استنباط قواعد الشريعة عن طريق اجتهاد فقيه عادى مهما يبلغ علمه وورعه، من شأنه إضعاف مركز الإمام وسلطته فى التشريع بإلهام إلهى. وتذهب الشيعة الإثنا عشرية إلى أن الإمام هو «تجسيد حى للشرع الإلهى غير قابل للخطأ»، بل هو «الصانع المفسر والمنفذ لها». غير أنَ «تجسيد الإمام الغائب للشرع الإلهى لا يورث، ولا يقوض من سلطته العليا باعتباره المفسر المعصوم لإرادة الله». وهكذا نرى أن مفهوم القانون عند غالبية الشيعة هو أشد استبداداً وأبعد عن الواقع الاجتماعى من مفهوم السُنة . وترى الأغلبية

العظمى من المسلمين أن التـاريخ المبكر لدولة المدينة عـرف أكبر قدر من الإتفاق بين نظرية الشريعة وتطبيقها. غير أن هذا إنما تحقق فى رقعة جد محدودة من الأرض، وخلال مدة جد قصيرة من الزمن. ورغم أن الالتزام الصارم بالشريعة لم يكن بذى أولوية عند الأمـويين، فـإن عـمـالهم فى السلطة التنفيذية كانوا يهتدون بأحكامها لدرجة أعانت على تطوير تلك الأحكام فى زمنهم. ونخص بالذكر تلك الزيادة فى أهمـيـة وسمعة منصب القاضى فى أعين الأمويين. وقد استمر هذا الاتجاه فى التصاعد فى عهد الخلفاء العباسيين العباسيين الأوائل الذين أقامـوا شـرعيـة تحـديهم لدولة الأمـويين على أساس الزعم بالتزام أوفى بتطبيق أحكام الشريعة. غير أن الالتـزام ذلك لم يكن يعنى أن مـحـاكم الشـريعـة هى التى ستتولى توجيه مسار سفينة الدولة الإسلامية. فـقد قبض خلفاء العباسيين قبضة قوية على دفة الأمور، ولم يكن لمحاكم الشريعة فى أى وقت من الأوقات مركز السلطة القضائية العليا المستقلة عن السلطة السياسية، وقد عكست المراحل التالية من التاريخ الإسلامى ذلك التذبذب المستمر بين درجة أقوى أو أضعف من الالتزام العملى بأحكام الشريعة. وكان الالتـزام بأحكام الشريعة كـان على أقـوى نحـو فى مـجـال الأحوال الشخصية والمواريث، وعلى أضعف نحو فى مجالات

القانون الجنائى، ونظام الضرائب، والقانون الدستورى، وعلى نحو متوسط فى مجال قانون العقود والالتزامات. ويرجع هذا التفاوت فى الالتزام بالجوانب أو المجالات المختلفة للشريعة، إلى حد ما، إلى درجة التفصيل فى الحديث عن هذه المجالات وتنظيمها فى القرآن والسُنة. وعلى سبيل المثال، فإن التفصيل الوافى فى حديث القرآن عن الأحوال الشخصية والمواريث، أدى إلى تطابق أكبر بين أحكام الشريعة فى هذا الصدد وبين العقيدة والممارسة الدينيتين، وقد نجم عن انشغال الفقهاء بصفة أساسية بتنظيم العلاقة بين المسلم الفرد وربه، أنهم وضعوا معايير للسلوك تدخل فى نطاق القانون الخاص لا العام، وهى معايير ذهبوا إلى أن من واجب السلطة السياسية القائمة أن تقرها وأن تطبقها. ولم يؤد ذلك وحسب إلى تطوير للشعائر الدينية والعبادات والقانون الخاص وقانون الأحوال الشخصية على نحو أوفى من تطوير جوانب القانون العام من الشريعة، وإنما أدى أيضاً إلى صياغة مبادئ الشريعة فى صورة واجبات أخلاقية تتبعها العواقب الدينية لا الحقوق والواجبات القانونية التى توفر لها حلولا دنيوية. وبذا صنفت كافة أوجه النشاط البشرى على أساس الحلال، أو المباح والحرام، والمندوب، والمكروه.

وهكذا تخاطب الشريعة ضمير المسلم الفرد، سواء بصفته

الشخصية أو العامة أو الرسمية، بدلا من أن تخاطب مؤسسات الأمة والدولة وهيئاتها العامة. أما التصنيف الأساسى الآخر للشريعة بالفصل بين مجالى العبادات والمعاملات فيتفق أيضاً مع طبيعة الشريعة بوصفها التزامات دينية تنعكس فى السلوك الخاص أو العام من منظور فردى شخصى. وهذا المنظور الفردى الشخصى نفسه هو مصدر تنوع المواقف من حكم الشريعة بصدد أمر من الأمور. فرغم أن الشريعة ترى نفسها كياناً منطقياً وشاملا، فثمة اختلاف جوهرى فى الرأى، ليس فقط بين المذاهب، وإنما أيضاً بين فقهاء المذهب الواحد. وحيث إنَ كافة الآراء المختلفة يمكن أن تكون سليمة ومشروعة، فإن للمسلم الحق فى ما يقبله ضميره منها. فإن مارس هذا الاختيار الفردى قاض يفصل فى حقوق المتنازعين والتزاماتهم، أو موظف يؤدى مهامه العامة، فسينجم عن ذلك مسائل خطيرة. وقد مارس هذا الحق نفسه بعض المصلحين المسلمين بما يعرف بالتلفيق، وهو الخروج بمبدأ عام، أو قاعدة معينة، مركبة من عدة مصادر، هى أحياناً من أكثر من مذهب. وهو خطأ حيث أن آراء وأحكام الفقهاء الفرادى تُعزل عن سياقها، ويعاد الربط بينها وفق الهوى الشخصى للملفق، فإذا بنا نرى أحياناً فقيهاً حجة يستعان به فى تعزيز حكم لم يكن أبداً من رأى ذلك الفقيه.

كذلك فإن التلفيق لا يكفى وحده لتوفير أساس أو منهج لقانون إسلامى حديث، لقاء المادة التى يستخدمها التلفيق هى الشريعة الوضعية نفسها.

وقد كان للغرب أثره فى الحد إلى أبعد مدى من تطبيق القانون العام فى الشريعة منذ أواخر القرن التاسع عشر الميلادي. فقد انهارت المراكز الرئيسية للسلطة الإسلامية فى الإمبراطورية العثمانية وإيران والهند، واضطرت إلى قبول النماذج الأوروبية للدولة القومية والنظام الدولى، وإلى التخلى عن تظاهرها بالالتزام بالقانون العام فى الشريعة. وقد أصبحت الأنظمة القانونية الأوروبية هى المعيار فى تطبيق القانون القومى، وفى مجالات العلاقات الدولية، ولم يترك للشريعة غير مجال الأحوال الشخصية للمسلمين وأحكام المواريث. ومع ذلك، فها نحن نلمس اليوم فى كافة الأقطار الإسلامية تقريباً تصاعداً فى الدعوة إلى انتماء إسلامى أقوى، والتزام بالشريعة أكبر. غير أن هذه المطالبة ينبغى التوفيق بينها وبين واقع الدولة القومية والنظام الدولى فى أواخر القرن العشرين، وكذا تطلعات المسلمين أنفسهم إلى الاستفادة من ثمار الأفكار الحديثة عن دستورية نظام الحكم، وعن حقوق الإنسان، وقد فشلت المحاولات الأولى الساعية إلى احتواء هذه الاحتياجات والمطامح المتصارعة وإلى التوفيق

بينها وبين المفهوم والبناء التاريخيين للشريعة. والواجب الآن هو توفير صورة جديدة للقانون العام الإسلامى، يحقق التوازن اللازم بين الحداثة والشريعة.

٣-٢٣- الغايات التشريعية للنص:

وبعد أن قرر جاك بيرك أن التشريع يجمع بين قانون وأخلاق، وتحذير من الله عند المخالفة، قال : «ولا نعنى بذلك إنكار الغايات التشريعية للنص، ولا إنكار أن هذه القواعد تتحدَّد فى صيغ قانونية بمعنى الكلمة». قال بعد ذلك : «ولكن القاعدة القانونية بها تنبثق من هالة القداسة الواسعة حيث تستمد منها فاعليتها الأصلية». ويتابع جاك بيرك فيجزم بأن القانونى بالمعنى المحدد يشير إلى ضوابط تتشكل فى النظام القرآنى فى صورة الحدود المقترنة بفكرة التحديد والتعريف، بل بالوضعية ومن هنا أهميتها النسبية فى مجال الأحوال الشخصية: الوصايا، الوعظ، وقلما يذكر الأمر. لم يقل بيرك إن الحدود من أبواب الأحوال الشخصية إنما قال إن القانونى بالمعنى المحدد يشير إلى ضوابط تتشكل فى النظام القرآنى فى صورة الحدود المقترنة بفكرة التحديد والتعريف، بل بالوضعية ومن هنا أهميتها النسبية فى مجال الأحوال الشخصية، فالأحوال الشخصية اصطلاح معروف يتعلق بمسائل الأسرة من زواج وطلاق وميراث. فدخل الحدود فى

مـجـال هـذه الأحـوال يمثل تدخـلا نسـبـيـا لا مطلقـا. لكن الأحكام/ الحـدود فى القـرآن، بالنسـبـة إلى مـحـمـد رجب البيومي، هى أحكام صـارمـة، وهـى ليست من قـبـيل المواعظ، كـمـا فى الآيات التالية : «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلاَ تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الأخر وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ» (سورة النور الآية ٢)، «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (سـورة المائدة الآية ٣٨)، «يَأَيهـا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنثَى بِالأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (سورة البقرة الآية ١٧٨). فهل جاء ذلك من قبيل المواعظ، ولم يتخذ شكل الأوامر؟ إن «اجلدوا» و«اقطعوا» فعلا أمر، وعبارة كتب عليكم تتضمن الإلزام التام دون نكوص. هل جاءت هذه العبارات الصارمة مرادًا بها الوعظ أو التثقيف؟ أأنزل الله هذه الأحكام لتـعطل؟ ولماذا أنزلهـا ؟ هل كـانت المسألة تتعلق بالوعظ ؟

كان الزنى فى اللغة معروفا قبل الشرع، مثل اسم السرقة والقتل. وهو اسم لوطء الرجل امرأة فى فرجها من غير نكاح

ولا شبهة نكاح بمطاوعتها. وهو إدخال فرج فى فرج مشتهى طبعا محرم شرعا؛ فإذا كان ذلك وجب الحد. والآية «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ» (سورة النور الآية ٢)، ناسخة لآية الحبس وآية الأذى اللتين فى سورة «النساء» باتفاق. تقول الآية : «مائة جلدة» هذا حد الزانى الحر البالغ البكر، وكذلك الزانية البالغة البكر الحرة. وثبت بالسُنة تغريب عام، على الخلاف فى ذلك. وأما المملوكات فالواجب خمسون جلدة؛ وتقول الآية : «فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب» (سورة النساء الآية ٢٥)، وهذا فى الأمة، ثم العبد فى معناها. وأما المحصن من الأحرار فعليه الرجم دون الجلد. ومن العلماء من يقول: يجلد مائة ثم يرجم. وقدمت «الزانية» فى الآية من حيث كان فى ذلك الزمان زنى النساء فاش وكان لإماء العرب وبغايا الوقت رايات، وكن مجاهرات بذلك. وقيل: لأن الزنى فى النساء أعر وهو لأجل الحبل أضر. وقيل: لأن الشهوة فى المرأة أكثر وعليها أغلب فصدرها تغليظا لتردع شهوتها وإن كان قد ركب فيها حياء لكنها إذا زنت ذهب الحياء كله. وأيضا فإن العار بالنساء ألحق إذ موضوعهن الحجب والصيانة فقدم ذكرهن تغليظا

واهتماما.

نص القرآن على ما يجب على الزانيين إذا شُهد بذلك عليهما على ما يأتى وأجمع العلماء على القول به. واختلفوا فيما يجب على الرجل يوجد مع المرأة فى ثوب واحد فقال إسحاق بن راهويه: يضرب كل واحد منهما مائة جلدة. وروى ذلك عن عمر وعلى وليس يثبت ذلك عنهما. وقال عطاء وسفيان الثوري: يؤدبان. وبه قال مالك وأحمد على قدر مذاهبهم فى الأدب. قال ابن المنذر: والأكثر ممن رأيناه يرى على من وجد على هذه الحال الأدب. لا خلاف أن المخاطب بهذا الأمر الإمام ومن ناب منابه. وزاد مالك والشافعي: السادة فى العبيد. قال الشافعي: فى كل جلد وقطع. وقال مالك: فى الجلد دون القطع. وقيل: الخطاب للمسلمين لأن إقامة مراسم الدين واجبة على المسلمين، ثم الإمام ينوب عنهم إذ لا يمكنهم الاجتماع على إقامة الحدود. وقد اختلف العلماء فى أشد الحدود ضربا فقال مالك وأصحابه والليث بن سعد: الضرب فى الحدود كلها سواء ضرب غير مبرح؛ ضرب بين ضربين. هو قول الشافعي. وقال أبو حنيفة وأصحابه انّ التعزير أشد الضرب؛ وضرب الزنى أشد من الضرب فى الخمر، وضرب الشارب أشد من ضرب القذف. وقال الثوري: ضرب الزنى أشد من ضرب القذف، وضرب القذف أشد من ضرب الخمر.

احتج مالك بورود التوقيف على عدد الجلدات، ولم يرد فى شيء منها تخفيف ولا تثقيل عمن يجب التسليم له. احتج أبو حنيفة بفعل عمر، فإنه ضرب فى التعزير ضربا أشد منه فى الزنى. احتج الثورى بأن الزنى لما كان أكثر عددا فى الجلدات استحال أن يكون القذف أبلغ فى النكاية. وكذلك الخمر؛ لأنه لم يثبت الحد إلا بالاجتهاد، وسبيل مسائل الاجتهاد لا يقوى قوة مسائل التوقيف. الحد الذى أوجب الله فى الزنى والخمر والقذف وغير ذلك ينبغى أن يقام بين أيدى الحكام، ولا يقيمه إلا فضلاء الناس وخيارهم يختارهم الإمام لذلك. وكذلك كانت الصحابة تفعل كلما وقع لهم شيء من ذلك. وسبب ذلك أنه قيام بقاعدة شرعية وقربة تعبدية، تجب المحافظة على فعلها وقدرها ومحلها وحالها، بحيث لا يتعدى شيء من شروطها ولا أحكامها، فإن دم المسلم وحرمته عظيمة، فيجب مراعاته بكل ما أمكن. روى الصحيح عن حضين بن المنذر أبى ساسان قال: شهدت عثمان بن عفان وأتى بالوليد قد صلى الصبح ركعتين ثم قال: أزيدكم؟ فشهد عليه رجلان، أحدهما حمران أنه شرب الخمر، وشهد آخر أنه رآه يتقيأ؛ فقال عثمان: إنه لم يتقيأ حتى شربها؛ فقال: يا على قم فاجلده، فقال علي: قم يا حسن فاجلده. فقال الحسن: ولحارها من تولى قارها - فكأنه وجد عليه - فقال: يا عبدالله بن جعفر، قم فاجلده، فجلده

وعلى يعد...) الحديث. وقد تقدم فى المائدة. فانظر قول عثمان للإمام علي: قم فاجلده. تقول الآية : «ولا تأخذكم بهما رأفة» أى لا تمتنعوا عن إقامة الحدود شفقة على المحدود، ولا تخففوا الضرب من غير إيجاع، وهذا قول جماعة أهل التفسير. وقال الشعبى والنخعى وسعيد بن جبير: «لا تأخذكم بهما رأفة» قالوا فى الضرب والجلد. وقال أبو هريرة رضى الله عنه: إقامة حد بأرض خير لأهلها من مطر أربعين ليلة؛ ثم قرأ هذه الآية. والرأفة أرق الرحمة. وقرئ «رأفة» بفتح الألف على وزن فعلة. وقرئ «رآفة» على وزن فعالة؛ ثلاث لغات، هى كلها مصادر، أشهرها الأولى؛ من رؤوف إذا رق ورحم. ويقال: رأفة ورآفة؛ مثل كأبة وكآبة. وقد رأفت به ورؤفت به. والرؤوف من صفات الله تعالى: العطوف الرحيم. «فى دين الله»، أيّ فى حكم الله؛ كما قالت الآية : «فَبَدَأَ بِأَوْعِيَتِهِمْ قَبْلَ وِعَاءِ أَخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِن وِعَاءِ أَخِيهِ كَذَٰلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّن نَّشَاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ» (سورة يوسف الآية٧٦)، أيّ فى حكمه. وقيل: «فى دين الله» أى فى طاعة الله وشرعه فيما أمركم به من إقامة الحدود. «إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر» قررهم على معنى التثبيت والحض بتقول الآية :«إن كنتم تؤمنون بالله». وهذا كما تقول لرجل تحضه: إن كنت

رجلا فافعل كذا، أي هذه أفعال الرجال. فهل جاء ذلك من قبيل المواعظ، ولم يتخذ شكل الأوامر؟ إن «اجلدوا» و«اقطعوا» فعلا أمر، وعبارة كتب عليكم تتضمن الإلزام التام دون نكوص. فهل جاءت هذه العبارات الصارمة مراداً بها الوعظ ؟ كان الزنى قائما قبل التشريع الإسلامي لكنه تشكل في صورة الحد على ضوء التشريع الجديد. من جهة أخرى، قال جاك بيرك إنّ هذه الحدود في مجال التطبيق جاءت غامضة فأتاحت للمسئولين سعة في الاختيارات، ومن هنا تراكمت الأحكام القضائية في القانون الإسلامي، وقد اعترف جاك بيرك بأن أصحاب هذه الأحكام كانوا جهابذة وقضاة وعلماء، وهذا أيده محمد رجب البيومي. ولكن جاك بيرك قال إنهم أعادوا تفسير النصوص حين ورود حالات خاصة. وعلق محمد رجب البيومي أن ذلك مما يشهد بكفاءتهم القانونية، وهم في هذا التفسير يلتزمون بالنص وما يمكن أن يعطيه، لا أنهم يعدلون عنه، وكان هذا الاجتهاد الدائب في التطبيق التشريعي مصدر ثراء لا ينفد. لكن انساق العلم التقليدي، حسب بيرك، لإحصاء الأحكام من منطلق أنها «قواعد قانونية» في القرآن، وقد وجد فيه بالكاد ما بين مائتي وخمسمائة قاعدة. وما من شك في أن النبي والصحابة التابعين في الأجيال التالية كانوا يطبقون أحكام آيات القرآن

ومتون الحديث، وهيَ آيات ومتون واضحة ومحددة الدلالة. وكان أول خليفة أموى يأخذ تطبيق الشريعة على محمل الجد والانتظام هو عمر بن عبد العزيز فى أواخر القرن الأول الهجرى أوائل القرن الثامن الميلادي. وتنتمى الأغلبية العظمى من المسلمين اليوم إلى المذاهب السُنية الأربعة الباقية من مدارس الفقه الإسلامي، وهى المذاهب التى تأسست فى مستهل العصر العباسي.

وانتقل جاك بيرك من بعد ذلك إلى معنى جديد هو أن التشريع الإسلامى يرى أن كل ما ليس محرمًا فهو مشروع. ولا يعترض بيرك أبدا على هذه السعة الفسيحة فى التشريع الإسلامى، والتى يعدها محمد رجب البيومى إحدى ميزاته الباهرة. سنخضع معها لتوجيهات القدوة من الأعلام ومتحرزى الفقهاء، فنسعى إلى أن نتخلق مثلاً بآداب الرسول. وقد كان يتحاشى بعض الحلال، فتكون النتيجة أن يضيق استعمال الحلال.

٣-٢٤- مفهوم العُرف:

قال جاك بيرك إن القرآن يرجع إلى العُرف الذى اقترن بالأصل الخامس وهو الكلام فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وهو ما قرره عبد الجبار فى «شرحه»(١١٩). والجدير بالذكر أنّ اللغة الألمانية تفرق بين الأخلاق Sittlichkeit

بالمعنى الاشتقاقي Sitte، أيّ بين العادات والتقاليد التي يجري عليها شعب من الشعوب من دون تأصيله في أصول، وبين Moralit، أيّ السلوك الأخلاقي، أيّ أنّ هناك فرقا بين الأخلاق النظرية والأخلاق العملية. وإذا كان العرف أصلا فهو ينتمي إلى الأخلاق بمعنى Moralitt، وقد اعترف بالمعروف المذهبان الحنفى والمالكى فى حدود معينة. ورفضه المذهب الشافعى. ففى المذهب الحنفى يجوز تغليب العُرف أو العادة على القياس، ولا يجوز أبداً تغليبهما على نص القرآن أو السُنة . وهو، فى نظر محمد رجب البيومي، خبط بين مدلولى كلمتى العرف والمعروف. فالعُرف عند الأصوليين هو المتعارف عليه مما يكون موضع السماح أو المؤاخذة. والقرآن، بحسب البيومي، لا يرجع إلى العُرف، كما ذكر جاك بيرك، مع أنّ القرآن يقول : «خُذ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْف وَأَعْرِضْ عَن الجْاهلِين» (سورة الأعراف الآية ١٩٩). وهذه الآية من ثلاث كلمات، تضمنت قواعد الشريعة فى المأمورات والمنهيات. فقوله: «خذ العفو« دخل فيه صلة القاطعين، والعفو عن المذنبين، والرفق بالمؤمنين، وغير ذلك من أخلاق المطيعين. ودخل فى قوله: «وَأْمُرْ بِالْعُرْف» صلة الأرحام، وتقوى الله فى الحلال والحرام، وغض الأبصار، والاستعداد لدار القرار. وفى قوله: «وأعرض عن الجاهلين» الحض على التعلق بالعلم، والإعراض عن أهل

الظلم، والتنزه عن منازعة السفهاء، ومساواة الجهلة الأغبياء، وغير ذلك من الأخلاق الحميدة والأفعال الرشيدة. وقال القرطبى فى تفسيره للآية إنّ هذه الخصال تحتاج إلى بسط، وقد جمعها الرسول لجابر بن سليم. وقال جابر بن سليم أبو جري: ركبت قعودى ثم أتيت إلى مكة فطلبت رسول الله (ص)، فأنخت قعودى بباب المسجد، فدلونى على رسول الله (ص) ، فإذا هو جالس عليه برد من صوف فيه طرائق حمر؛ فقلت: السلام عليك يا رسول الله. فقال: «وعليك السلام». فقلت: إنا معشر أهل البادية، قوم فينا الجفاء؛ فعلمنى كلمات ينفعنى الله بها. قال: «أدن» ثلاثا، فدنوت فقال: «أعد عليَ» فأعدت عليه فقال: (اتق الله ولا تحقرن من المعروف شيئا وأن تلقى أخاك بوجه منبسط وأن تفرغ من دلوك فى إناء المستسقى وإن امرؤ سبَك بما لا يعلم منك فلا تسُبه بما تعلم فيه فإن الله جاعل لك أجرا وعليه وزرا ولا تسبن شيئا مما خولك الله تعالى). قال أبو جري: فوالذى نفسى بيده، ما سببت بعده شاة ولا بعيرا. أخرجه أبو بكر البزار فى مسنده بمعناه. وروى أبو سعيد المقبرى عن أبيه عن أبى هريرة عن النبى أنه قال: «إنكم لا تسعون الناس بأموالكم ولكن يسعهم منكم بسط الوجه وحسن الخلق». وقال ابن الزبير: ما أنزل الله هذه الآية إلا فى أخلاق الناس. وروى البخارى من حديث

هشام بن عروة عن أبيه عن عبدالله بن الزبير فى قوله: «خذ العفو وأمر بالعرف» قال: ما أنزل الله هذه الآية إلا فى أخلاق الناس. تقول الآية : «وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ»، أيَ بالمعروف. وقرأ عيسى بن عمر «العرف» بضمتين؛ مثل الحلم؛ وهما لغتان. والعرف والمعروف والعارفة: كل خصلة حسنة ترتضيها العقول، وتطمئن إليها النفوس. قال الشاعر:

من يفعل الخير لا يعدم جوازيه

لا يذهب العرف بين الله والناس

وقال عطاء: «وأمر بالعرف» يعنى بلا إله إلا الله.

تقول الآية : «وأعرض عن الجاهلين» أى إذا أقمت عليهم الحجة وأمرتهم بالمعروف فجهلوا عليك فأعرض عنهم؛ صيانة له عليهم ورفعا لقدره عن مجاوبتهم. وهذا وإن كان خطابا لنبيه فهو تأديب لجميع خلقه. وقال ابن زيد وعطاء: هى منسوخة بآية السيف. وقال مجاهد وقتادة: هى محكمة؛ وهو الصحيح لما رواه البخارى عن عبدالله بن عباس قال: قدم عيينة بن حصن بن حذيفة بن بدر فنزل على ابن أخيه الحر بن قيس بن حصن، وكان من النفر الذين يدنيهم عمر، وكان القراء أصحاب مجالس عمر ومشاورته، كهولا كانوا أو شبانا. فقال عيينة لابن أخيه: يا ابن أخي، هل لك وجه عند هذا الأمير، فتستأذن لى عليه. قال: سأستأذن لك عليه؛

فاستأذن لعيينة. فلما دخل قال: يا ابن الخطاب، والله ما تعطينا الجزل، ولا تحكم بيننا بالعدل ! قال: فغضب عمر حتى هم بأن يقع به. فقال الحر؛ يا أمير المؤمنين، إن الله قال لنبيه «خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين» وإن هذا من الجاهلين. فوالله ما جاوزها عمر حين تلاها عليه، وكان وقافا عند كتاب الله عز وجل. قلت: فاستعمال عمر رضى الله عنه لهذه الآية واستدلال الحر بها يدل على أنها محكمة لا منسوخة. وكذلك استعملها الحسن بن على بن أبى طالب رضى الله عنهما؛ على ما يأتى بيانه. وإذا كان الجفاء على السلطان تعمدا واستخفافا بحقه فله تعزيره. وإذا كان غير ذلك فالإعراض والصفح والعفو؛ كما فعل الخليفة العدل.

وأول ما بدأ به چاك بيرك فى كلامه على الفقه المقارن قوله: «أقل ما يمكن قوله إن القرآن فى هذا المجال لم يتبع، نصًا أو روحًا، النهج الذى صدر عنه قانون جوستنيان فى الزمن القريب من البعثة المحمدية، زمن أمرىء القيس». ويقول محمد رجب البيومى : إن هذا حق لاشك فيه. فالقرآن لم يأت بمواد جافة فى تشريعاته، بل جعل قوانينه تأتى كثيرًا فى سياق أدبى يفصّل القول على نحو ترتاح له النفوس، كما فى الآية : «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِى فَاجْلِدُواْ كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلاَ تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ

الأخر وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ»(سورة النور الآية ٢). ولو جاءت هذه الآية وفق قانون جوستنيان لكانت هكذا «يجلد كل من الزاني والزانية مائة جلدة أمام الناس». هذه العبارة الصماء الجامدة تؤدى معناها القانوني، وعبارة القرآن تؤدى هذا المعنى تماماً ولا تقصر عنه، ولكنها تخاطب العقل والشعور معًا، أما العبارة الأولى فتخاطب العقل وحده، فتقول الآية (وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ)، يعنى رأفة بعض المتحسرين على إيقاع العقاب من الأقرباء والأصدقاء، وهذا التحسر لا معنى له، وتلك الرأفة لا مبرر لها، لأن القعود عن تنفيذ الحد سيهدم المجتمع هدمًا لا بناء بعده، وعبارة (إن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الأخر) تلفت المؤمنين إلى رقابة السماء، وعينها الحافظة، وهى رقابة لمصلحة الأمة نفسها، التى ينبغى أن تسلك سبل الطهارة والعفة.لو كان چاك بيرك يسير مع منطقه فى اختلاف القانون الرومانى عن التشريع الإسلامي، لاكتفى بما قال. ولكنه عاد إلى نقض، كما يقول محمد رجب البيومي، قوله السابق بقوله اللاحق : ومن المحتمل أن التجار المكيين كانوا على صلة بتطبيق الفتاوى والأحكام المدونة فى فلسطين وسوريا، وكان القانون الرومانى يدرس فى بيروت وأنطاكية وظل معروفًا جدًا فى المنطقة حتى عهد هرقل، ومن غير المحتمل ألا يكون العرب قد أدركوا

أصداءً عديدة سواء من القانون المدنى أو لوائح الكنيسة السورية، ومن ثم ففى هذا المجال تبدو أصالة القرآن محسومة فى نطاق ابتعاده غالبًا عن مجموعة الأوامر ليلجأ أكثر إلى قدوة مروجة للنماذج، فهو يعرض فى هذا الصدد عن الشكل التشريعى المنتشر آنذاك. يقول بيرك إذاً بأن أصالة القرآن، من حيث التشريع، قطعية، مع تأثر العرب بالتشريع البيزنطى بين القرن السادس والقرن السابع.

ويلغى محمد رجب البيومى مقولة تأثر القرآن بالقانون الرومانى إلغاء تاما. وواصل جاك بيرك سيره ليقرر أن «الأصوليين» يحاولون الآن إعادة التشريع الإسلامى إلى البلاد التى لا تزال تتبع قوانين الغرب، ويقول إنهم منتشرون فى كل قطر إسلامى، وبؤرة تجمعهم هى الشريعة بمفهومها الشائع كتشريع إسلامى. والمنادون بذلك لا يريدون تحديث الفقه الإسلامى، بل يريدون العودة إلى النص. وأورد الآية: «وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ عَمَّا جَاءكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً وَلَوْ شَاء اللّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَـكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُم فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ إِلَى الله مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ»(سورة المائدة آية ٤٨). وترد عبارة «لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ

شرْعَةً وَمِنْهَاجا» مجانسة جناسًا ناقصًا. والجناس الناقص هو اتفاق الكلمتين فى أكثر الحروف مع اختلاف المعنى. وليس هناك من فرق فى المعنى، فى منظور محمد رجب البيومي. فالشريعة هى الشرعة. وبدل أن يحدد بيرك المقصود من الشريعة منتقلا من المعنى اللغوى إلى الإصطلاحى كما فعل المفسرون، كأن يقول - مثلاً - الشرعة والشريعة فى اللغة هما الطريق إلى الماء أو مورد الماء من النهر، وقد سميت الشريعة شريعة تشبيها لها بشرعة الماء من حيث إن من شرع فيها على الحقيقة روى وتطهر، والمراد الرى المعنوى، وهو طهارة النفس وتزكيتها. بدلاً من أن يوضح المعنى توضيحًا مفهومًا، قال إن هذه اللفظة قليلة الاستعمال فى القرآن، وقد أصبحت بعد ذلك تدل على القانون.

تقول الآية : «وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ» الخطاب لمحمد، و«الكتاب» القرآن، و«بالحق»، أيّ هو بالأمر الحق «مصدقا» حال. «لما بين يديه من الكتاب» أى من جنس الكتب. «ومهيمنا عليه» أى عاليا عليه ومرتفعا. وهذا يدل على تأويل من يقول بالتفضيل، أيّ فى كثرة الثواب، على ما تقدمت إليه الإشارة فى «الفاتحة» وهو اختيار ابن الحصار فى كتاب شرح السُنة له. وقال قتادة : المهيمن معناه المشاهد. وقيل: الحافظ. وقال الحسن: المصدق؛ ومنه قول الشاعر:

وقال ابن عباس: «ومهيمنا عليه» أى مؤتمنا عليه. قال سعيد بن جبير: القرآن مؤتمن على ما قبله من الكتب، وعن ابن عباس والحسن: المهيمن الأمين. قال المبرد: أصله مؤتمن أبدل من الهمزة هاء؛ كما قيل فى أرقت الماء هرقت، وقاله الزجاج أيضا وأبو علي. وقد صرف فقيل: هيمن يهيمن هيمنة، وهو مهيمن بمعنى كان أمينا. الجوهري: هو من أمن غيره من الخوف؛ وأصله أأمن فهو مؤامن بهمزتين، قلبت الهمزة الثانية ياء كراهة لاجتماعهما فصار مؤتمن، ثم صيرت الأولى هاء كما قالوا: هراق الماء وأراقه؛ يقال منه: هيمن على الشيء يهيمن إذا كان له حافظا، فهو مهيمن؛ عن أبى عبيد. وقرأ مجاهد وابن محيصن: «ومهينا عليه» بفتح الميم. قال مجاهد انّ محمد مؤتمن على القرآن.

تقول الآية : «فاحكم بينهم بما أنزل الله» يوجب الحكم؛ فقيل: هذا نسخ للتخيير فى قوله: «فاحكم بينهم أو أعرض عنهم» وقيل: ليس هذا وجوبا، والمعنى: فاحكم بينهم إن شئت؛ إذ لا يجب علينا الحكم بينهم إذا لم يكونوا من أهل الذمة. وفى أهل الذمة تردد وقد مضى الكلام فيه. وقيل: أراد فاحكم بين الخلق؛ فهذا كان واجبا عليه.

تقول الآية : «ولا تتبع أهواءهم» يعني لا تعمل بأهوائهم ومرادهم على ما جاءك من الحق؛ يعني لا تترك الحكم بما بين الله تعالى من القرآن من بيان الحق وبيان الأحكام. والأهواء جمع هوى؛ ولا يجمع أهوية؛ وقد تقدم فى «البقرة». فنهاه عن أن يتبعهم فيما يريدونه؛ وهو يدل على بطلان قول من قال: تقوم الخمر على من أتلفها عليهم؛ لأنها ليست مالا لهم فتكون مضمونة على متلفها؛ لأن إيجاب ضمانها على متلفها حكم بموجب أهواء اليهود؛ وقد أمرنا بخلاف ذلك. ومعنى «عما جاءك» على ما جاءك.

و« لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً » يدل على عدم التعلق بشرائع الأولين. والشرعة والشريعة الطريقة الظاهرة التى يتوصل بها إلى النجاة. والشريعة فى اللغة: الطريق الذى يتوصل منه إلىّ الماء. والشريعة ما شرع الله لعباده من الدين؛ وقد شرع لهم يشرع شرعا أى سن. والشارع الطريق الأعظم. والشرعة أيضا الوتر، والجمع شرع وشرع وشراع جمع الجمع؛ عن أبى عبيد؛ فهو مشترك. والمنهاج الطريق المستمر، وهو النهج والمنهج، أى البين؛ قال الراجز:

من يك ذا شك فهذا فلج

ماء رواء وطريق نهج

وقال أبو العباس محمد بن يزيد إنّ الشريعة هى ابتداء

الطريق بينما المنهاج هو الطريق المتصل. وروى عن ابن عباس والحسن وغيرهما «شرعة ومنهاجا» سنة وسبيلا. ومعنى الآية : «وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ عَمَّا جَاءكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً وَلَوْ شَاء اللّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَآ آتَاكُم فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ إِلَى الله مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ» (سورة المائدة آية ٤٨)، أنه جعل التوراة لأهلها، والإنجيل لأهله، والقرآن لأهله، وهذا في الشرائع والعبادات. والأصل التوحيد لا اختلاف فيه. وروى معنى ذلك عن قتادة. وقال مجاهد انّ الشرعة والمنهاج دين محمد عليه السلام، وقد نسخ به كل ما سواه. وتقول الآية : «ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة» أى لجعل شريعتكم واحدة فكنتم على الحق. وأراد بالاختلاف إيمان قوم وكفر قوم. «ولكن ليبلوكم فى ما آتاكم» فى الكلام حذف تتعلق به لام كي؛ أى ولكن جعل شرائعكم مختلفة ليختبركم؛ والابتلاء الاختبار. وتقول الآية : «فاستبقوا الخيرات» أى سارعوا إلى الطاعات؛ وهذا يدل على أن تقديمه الواجبات أفضل من تأخيرها، وذلك لا اختلاف فيه فى العبادات كلها إلا فى الصلاة فى أول الوقت؛ فإن أبا حنيفة يرى أن الأولى تأخيرها، وعموم الآية دليل عليه؛ قال الكيا.

وفيه دليل على أن الصوم فى السفر أولى من الفطر، وقد تقدم جميع هذا فى «البقرة» «إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون» أى بما اختلفتم فيه.

٣-٢٥- هجوم السُنة على الصوفية:

وأشار جاك بيرك إلى خلاف حول الشريعة بين أهل السُنة والصوفية. وهذا الخلاف، حسب محمد رجب البيومي، مبالغ فيه، لأن أساس التصوف عند المتصوفة الحقيقيين، حسب محمد رجب البيومي، هو التمسك بالشريعة، ومن لا يقول بذلك فليس من متصوفة الإسلام قطعًا. وهذا الخلاف، لم يبالغ جاك بيرك فيه، لأن أهل السُنة كانوا أشد الفرق الإسلامية هجوما على التصوف وعلى الصوفية.(١٢٠)

أ - هاجم أبو الحسين المطلى (ت ٣٧٧ هـ) تحت من سمّاهم باسم «لروحانية» إتجاهات التصوف المختلفة. وقال: «ومن الفرق ذات الأهواء والبدع: الروحانية، وهم أصناف:

١ - وإنما سمّوا باسم «الروحانية» لأنهم زعموا أن أرواحهم تنظر إلى مَلكوت السموات، وبها يعاينون الجنان، ويجامعون الحور العين، وتسرح فى الجنة.

٢ - وسمّوا باسم «الفكرية» لأنهم يتفكرون، بحسب زعمهم، فى هذا حتى يصيرون إليه. فجعلوا الفكر - بهذا - غاية عبادتهم ومنتهى إرادتهم. ينظروا بأرواحهم فى تلك

الفكرة إلى هذه الغاية، فيتلذذون بمخاطبة الله لهم ومصافحته إياهم ونظرهم إليه - زعموا! - ويتمتعون بمجامعة الحور العين ومفاكهة الأبكار على الأرائك متكئين، ويسعى عليهم الولدان المخلدون بأصناف الطعام وألوان الشراب وطرائف الثمار. ولو كانت الفكرةُ في ذنوبهم الندمَ عليها والتوبةَ منها والاستغفار، لكان مستقيماً. وأما هذه الفكرة فيوّبها لهم الشيطان، لأنه لا يتلذذ بلذات الجنة إلاّ مَن صار إليها يوم القيامة؛ وهكذا وعد الله عباده المؤمنين والمؤمنات.

٣ - ومنهم صنف من الروحانية زعموا أن حب الله يغلب على قلوبهم وأهوائهم وإرادتهم حتى يكون حبه أغلب الأشياء عليهم. فإذا كان كذلك عندهم، كانوا عنده بهذه المنزلة، ووقعت عليهم الخلة من الله، فجعل لهم السرقة والزنا وشرب الخمر والفواحش كلها - على وجه الخلة التى بينهم وبين الله، لا على وجه الحلال، ولكن على وجه الخُلة كما يحل للخليل الأخذ من مال خليله بغير إذن - منهم رباح وكليب كانا يقولان بهذه المقالة ويدعوان إليها. كذبوا أعداء الله! وكيف يكون ذلك وإبراهيم الخليل - خليل الرحمن - يُسأل يوم القيامة أن يشفع للناس إلى ربهم ليحكم بينهم، فيقول: لست هناك، ويذكر ثلاث كذبات - كذا روى عن النبى أنه قال.

٤ - ومنهم صنف من الروحانية زعموا أنه ينبغى للعباد

أن يدخلوا فى مضمار الميدان حتى يبلغوا إلى غاية السبقة من تضمير أنفسهم وحملها على المكروه. فإذا بلغت تلك الغاية أعطى نفسه كل ما تشتهى وتتمنى وإن أكل الطيبات كأكل الأراذلة من الأطعمة، وكان الصبر والخبيص عنده بمنزلة (= واحدة)، وكان العسل والخل عنده بمنزلة. فإذا كان كذلك فقد بلغ غاية السبقة، وسقط عنه تضمير الميدان، وأتبع نفسه ما اشتهت. منهم ابن حيان كان يقول هذه المقالة.

٥ - ومنهم صنف يقولون إن ترك الدنيا إشغال للقلوب، وتعظيم للدنيا ومحبة لها ولما عظمت الدنيا عندهم تركوا طيب طعامها ولذيذ شرابها ولين لباسها وطيب رائحتها. فأشغلوا قلوبهم بالتعلق بتركها؛ وكان من إهانتها مؤاتاة الشهوات عند اعتراضها حتى لا يشغل القلب بذكرها ويعظم عنده ما ترك منها. و(رباح وكليب) كانا يقولون هذه المقالة.

ومع أنّ المطلى لم يذكر فى هذا الموضع اسم الصوفية ولم يحدد - فيما عدا اسم رباح وكليب - أصحاب هذه الاتجاهات، فإن من الممكن أنها كانت اتجاهات عند بعض الصوفية الغلاة، ممن دمغهم السراج - وهو أكبر مدافع عن التصوف والصوفية - بأنهم من الصوفية الذين غلطوا فى فهم التصوف، ولا ينعتهم بوصف الصوفية الحقيقيين، بل قال عنهم إنهم من «المترسمين بالتصوف». وقد توفى السراج بعد

الملطى بعام واحد (الملطى توفى سنة ٣٧٧هـ، والسراج سنة ٣٧٨ هـ) فهما متعاصران، ولابد أن تكون إشارة الملطى إلى الروحانية هى عين إشارة السراج إلى هؤلاء «المترسمين بالتصوف» والذين وقعوا فى أغلاط فاحشة فى فهمهم للتصوف.

ب - والمآخذ التى أخذها أهل السُنة، بالمعنى العريض تماما لمصطلح أهل السُنة، على التصوف والصوفية، كما ذكرها أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزى (ت.٥٩٧ هـ) :

١ - أنهم انصرفوا عن العلم إلى العمل، وانصرفوا عن علم القرآن والحديث إلى المواعظ والخطرات.

٢ - أنهم قالوا بالحلو.

٣ - أنهم تجاوزوا الحدود فى أمور العبادات : فى الطهارة والصلاة.

٤ - أنهم دعوا إلى الخروج عن الأموال والتجرد عنها.

٥ - أنهم اتخذوا ملابس خاصة، مثل لبس الصوف ولبس الخرق والمرقعات.

٦ - أنهم اتخذوا أوضاعاً خاصة فى الطعام.

٧ - أنهم اصطنعوا السماع والرقص واستدعاء الوجد.

٨ - أنهم أولعوا بصحبة الأحداث والنظر إلى المرد.

٩ - أنهم دعوا إلى التوكل وقطع لأسباب وترك الاحتراز

في الأموال، وترك التداوي.

١٠ – أنهم آثروا الوحدة والعزلة والانفراد عن الناس، وفضلوا عدم الزواج على الزواج. ودعوا إلى ترك طلب الأولاد حين الزواج.

١١ – أنهم دعوا إلى السياحة «لا إلى مكان معروف ولا إلى طلب علم؛ وأكثرهم يخرج على الوحدة ولا يستصحب زاداً، ويدعى بذلك الفعل التوكل».

١٢ – الشطح والدعاوى وادعاء الكرامات والمخاريق والشعوذة.

واستشهد بن الجوزي على خروج الصوفية عن السُنة في هذا بما وقع لبعضهم من وقائع تدل على إنكار الفقهاء وأهل الدين عليهم ذلك فيذكر أن ذا النون المصري أنكر عليه سلوكه وآراءه عبد الله بن عبد الحكم وكان رئيس قضاة مصر، وهجره لذلك علماء مصر ورموه بالزندقة. وأخرج أبو سليمان الداراني من دمشق لأنه كان «يزعم أنه يرى الملائكة وأنهم يكلمونه. وشهد قوم على أحمد بن أبي الحواري أنه يفضل الأولياء على الأنبياء، فهرب من دمشق إلى مكة. وأنكر أهل بسطام على أبي يزيد البسطامي ما كان يقول، حتى إنه ذكر للحسين بن عيسى أنه يقول: لي معراج كما كان للنبي معراج؛ فأخرجوه من بسطام. وأقام بمكة سنتين، ثم رجع إلى

جرجان فأقام بها إلى أن مات الحسين بن عيسى، ثم رجع إلى بسطام. قال السلمي: وحكى رجل عن سهل بن عبد الله التسترى أنه يقول إن الملائكة والجن والشياطين يحضرونه. وإنه يتكلم معهم. فأنكر ذلك عليه العوام حتى نسبوه إلى القبائح، فخرج إلى البصرة فمات بها. قال السلمي: وتكلم الحارث المحاسبي في شيء من الكلام والصفات، فهجره أحمد بن حنبل، فاختفى، إلى أن مات». وكذلك ذكر أنّ علماء عصر الحلاج[١٢١] اتفقوا على إباحة دمه. ونهض موقف ابن الجوزى المتشدد الأكبر في السلفية والسُنية، على أن التصوف علم مستقل عن الفقه، وسلوك يتجاوز نطاق الظاهر والرسوم الظاهرة. ومن يتصور الإسلام على النحو الذى نحاه ابن الجوزى لابد أن يرى في التصوف خروجاً على السُنة. بعض مآخذه هذه أشار إليها بعض الصوفية ومن دافعوا عن التصوف أنها خروج عن طريق الصوفية وانحراف عن التصوف، أو على حد تعبير السراج «أغلاط» وقع فيها بعض الصوفية.

جـ - ثم أبدى ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ = ١٣٢٨م) آراء في الصوفية :

عرض للتصوف وللصوفية وبين أصل الكلمة، ويرجح أن «الصوفي منسوب إلى اللبسة (أى لبسة الصوف)، لأنها

ظاهر حالهم. «ويقول إنه قد انتسب إلى الصوفية» طوائف من الزنادقة وغيرهم، كالعلاج مثلاً، فإن أكثر المشايخ مشايخ الطريق، أنكروه وأخرجوه عن الطريق، مثل الجنيد بن محمد شيخ الطائفة وغيره، كما ذكر أبو عبد الرحمن السلمي في «طبقات الصوفية»، والحافظ أبو بكر الخطيب في «تاريخ بغداد». وبيّن ابن تيمية الخلاف في الحكم عليهم. فطائفة ذمت الصوفية والتصوف وقالوا إنهم مبتدعون خارجون عن السُنة. وطائفة غلت فجعلت طريقهم أفضل الطرق. والصواب لديه أنهم يجتهدون في طاعة الله، فمنهم المذنب والتقي. وقد صارت الصوفية ثلاث طبقات:

١ – صوفية الحقائق، وهم الذين وصفهم.

٢ – صوفية الأرزاق، وهم الذين وقفت عليهم الخوانق والوقوف.

٣ – صوفية الرسوم، وهم ممن يقتصرون على التشبه بهم في اللباس والآداب الوضعية.

وأنكر ابن تيمية ما سبق أن أنكره ابن الجوزي، ولكن بتنويع: من السماع، والحزن والرقص وما ينجم عن ذلك من تواجد وأحوال. لكنه في مقابل ذلك يقر بكرامات الأولياء، فيقول : «وكرامات الأولياء حق باتفاق أئمة أهل الإسلام والسُنة والجماعة، وقد دل عليها القرآن في غير موضع،

والأحاديث الصحيحة والآثار المتواترة عن الصحابة والتابعين وغيرهم، وإنما أنكر أهل البدع من المعتزلة والجهمية ومن تابعهم. لكن كثيراً ممن يدعيها أو تدعى له يكون كذاباً أو ملبوساً عليه. وأيضاً فإنها لا تدل على عصمة صاحبها، ولا على وجوب اتباعه في كل ما يقوله، بل قد تصدر بعض الخوارق، من الكشف وغيره، عن الكفار والسحرة بمواخاتهم للشياطين... ولهذا اتفق أئمة الدين على أن الرجل لو طار في الهواء ومشى على الماء، لم يثبت له ولاية ولا إسلام حتى ينظر وقوفه عند الأمر والنهي».

أما المواجيد من السكر والواردات فإنها «إذا كانت أسبابها مشروعة وصاحبها صادقاً عاجزاً عن دفعها - كان محموداً على ما فعله من الخير، معذوراً فيما عجز عنه وأصابه بغير اختياره. وهم أكمل ممن لم يبلغ منزلتهم لنقص إيمانه وقساوة قلبه. ومن لم يزل عقله، مع كونه قد حصل له من الإيمان ما حصل لهم وأكمل، فهو أفضل منهم. وهذه حالة الصحابة - رضي الله عنهم أجمعين - وحال نبينا : فإنه أسرى به ورأى من آيات ربه الكبرى، وأصبح ثابت العقل لم يتغير. فحاله - بلا شك - أكمل من حال موسى الذي خر صعقاً لما تجلى ربه للجبل وجعله دكاً. وحال موسى حالٌ جليلة فاضلة علية، لكن حال محمد أفضل.

فسر ابن تيمية المقامات والأحوال، بالطريقة نفسها، أيّ إذا فهمت بما هى فى أصل الدين، دون تجاوز ولا مبالغة. فهو يقول: «أعمال القلوب، التى تسمى المقامات والأحوال، وهى من أصول الإيمان وقواعد الدين: مثل محبة الله ورسوله، والتوكل على الله، وإخلاص الدين له. والشكر له، والصبر على حكمه، والخوف منه، والرجاء له، وما يتبع ذلك - كل ذلك واجب على جميع الخلق المأمورين بأصل الدين، بإتفاق أئمة الدين». «وهذه المقامات: للخاصة خاصتها، وللعامة عامتها». وذلك لأن «المحبة لله والتوكل عليه والإخلاص له» فهذه كلها خير محض، وهى حسنة محبوبة فى حق كل من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين. ويُخطىء ابن تيمية الذين يذهبون إلى أعمال القلب وتوابعها: من الحب والرجاء والخوف والشكر ونحوه - هى من مقامات الخاصة المتقربين بالنوافل، ويقرر أن «جميع هذه الأمور فرض على الأعيان بإتفاق أهل الإيمان».

أنكر ما ينسبه الصوفية إلى الخضر والقطب الغوث من أوصاف وأفعال خارقة. فقول القائل إن الغوث هو القطب الجامع فى الوجود، بمعنى أنه مدد الخلائق فى رزقهم ونصر لهم، بل ومدد الملائكة - هذا كفر بالاتفاق. وكذلك قول القائل «إن رزقه ينزل من السماء باسم غوث الوقت، واسمه «خضر»

بناء على قول من يقول منهم إن الخضر مرتبة وإن لكل زمان خضراً... فهذا كله باطل لا أصل له فى كتاب الله ولا فى سنة الرسول ولا قاله أحد من سلف الأمة ولا أئمتها، ولا من الشيوخ الكبار المتقدمين الذين يصلحون للاقتداء بهم». ويرى أن الصواب هو أن الخضر مات، ثم إنه ليس للمسلمين حاجة إليه لأنهم أخذوا دينهم عن النبي. ويقرر «أن عامة ما يحكى عن الخضر إما كذب، وإما مبنى على ظن». ويدمغ قول من قال «إن القطب ينطق علمه عن علم الله، وقدرته على قدرة الله، فيعلم ما يعلمه الله، ويقدر على ما يقدر عليه الله» بأن هذا «كفر قبيح وجهل صريح». كذلك «من قال إن الأولياء أفضل من جميع الخلق – فقوله أظهر عند جميع أهل الملل من أن يشك فى كذبه، بل هو معلوم بالضرورة أنه باطل، فإن الرسل أفضل الأنبياء، أولو العزم – كنوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين – أفضل من سائر المسلمين، وإن محمداً سيد ولد آدم». ذلك أن «من كان رسولاً فقد اجتمعت فيه ثلاثة أوصاف: الرسالة، والنبوة، والولاية. ومن كان نبياً، فقد اجتمعت فيه الصفتان. ومن كان ولياً فقط، لم يكن فيه إلا صفة واحدة».

وخفف ابن تيمية هجومه على الصوفية، من دون اعفاء الحلاج وابن عربى (ت ٦٣ هـ/ ١٢٤٠م) والصدق القونوى

(ت ٧٢٩هـ - ١٣٢٩م)، والعفيف التلمساني (ت ٦٩٠هـ/ ١٢٩١م)، أي أنّه هاجم بشدة صوفية وحدة الوجود ونظرية «الحلول». فهذا النوع من الصوفية- الحلاج، وابن عربي (ت ٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م)، والصدق القونوي (ت ٧٢٩هـ - ١٣٢٩م)، والعفيف التلمساني (ت ٦٩٠هـ/ ١٢٩١م) - هاجمه ابن تيمية بشدة، ناعتا أصحابه بالحلوية والاتحادية، وهم صنفان:

١ - قوم يخصونه بالحلول أو الاتحاد في بعض الأشياء أو في أنواع من المشايخ.

٢ - صنف يعمون فيقولون بحلول الله أو اتحاده في جميع الموجودات، «كما يقول ذلك قوم من الجهمية ومن تبعهم من الاتحادية كأصحاب ابن عربي، وابن سبعين، وابن الفارض، والتلمساني، والبلياني وغيرهم».

وأشد هجوم ساقه ابن تيمية ضد هؤلاء هو في رسالة إلى الشيخ نصر المنبجي. ففيها هاجم القائلين بالاتحاد العام أو الحلول المطلق. وقرر أنه ما علم أحدا سبقهم إليه إلا من أنكر وجود الصانع، إذ هم يقررون «أن عين وجود الحق هو عين وجود الخلق وأن وجود ذات الله - خالق السماوات والأرض - هي نفس وجود المخلوقات، فلا يتصور عندهم أن يكون الله تعالى خلق غيره ولا أنه رب العالمين ولا أنه غني وما سواه

فقير». وحمل ابن تيمية على ما تضمنه كتاب «فصوص الحكم» لابن عربي من قول بوحدة الوجود، لأنه بنى على أصلين:

١ – أنّ المعدوم شيء ثابت فى العدم.

٢ – أنّ وجود المحدثات المخلوقات هو عين وجود الخالق ليس غيره ولا سواه.

وذلك هو الذى ابتدعه ابن عربي، وهو قول بقية الاتحادية؛ لكن ابن العربي فرق بين الظاهر والمظاهر فقرر الأمر، والنهي، والشرائع على ما هي عليه، وأمر بالسلوك بكثير مما أمر به المشايخ من الأخلاق والعبادات. وأما صاحبه الصدر الرومي فإنه كان متفلسفاً، فهو أبعد عن الشريعة والإسلام. ولهذا كان الفاجر التلمساني– الملقب «بالعفيف»! يقول: كان شيخي القديم متروحناً – يعني الصدر الرومي – فإنه كان قد أخذ عنه، ولم يدرك ابن عربي. فإن الصدر الرومي في كتاب «مفتاح غيب الجمع والوجود» وغيره يقول إن الله تعالى هو الوجود المطلق والمعين، كما يفرق بين الحيوان المطلق والحيوان المعين، والجسم المطلق والجسم المعين. والمطلق لا يوجد إلا في الخارج مطلقاً ولا يوجد المطلق إلا في الأعيان الخارجة. فحقيقة قوله إنه ليس لله سبحانه وجود أصلاً ولا حقيقة ولا ثبوت إلا نفس الوجود للقائم بالمخلوقات. ولهذا

يقـول هـو وشـيـخـه إن الله لا يُرَى أصـلا، وإنه ليس له فى الحقيقة اسم ولا صفة، ويصرحون بأن ذات الكلب والخنزير والبول والعذرة عين وجوده الله عما يقولون.

«وأما «الفاجر» التلمسانى فهو أخبر القوم وأعمقهم فى الكفر. فإنه لا يفرق بين الوجود والثبوت كما يفرق بين عربي وعجمي، ولا يفرق بين المطلق والمعين كما يفرق الرومي. ولهذا كان يستحل جميع المحرمات حتى حكى عنه الثقاة أنه كان يقول: البنت والأم والأجنبية شيء واحد، ليس فى ذلك حرامٌ علينا؛ وإنما هؤلاء المحجوبون قالوا: حرام - فقلنا: حرام عليكم. وكان يقول: القرآن كله شركٌ ليس فيه توحيد، وإنما التوحيد فى كلامنا. وكان يقول: أنا ما أمسك شريعة واحدة. وإذا أحسن القول يقول: القرآن يوصل إلى الجنة، وكلامنا يوصل إلى الله تعالى. وشرح الأسماء الحسنى على هذا الأصل الذى له. وله ديوان شعر قد صنع فيه أشياء، وشعره فى صناعة الشعر جيد، ولكنه كما قيل: لحم خنزير فى طبق صيني. وصنف للنصيرية عقيدة. وحقيقة الأمر عنده أن الحق بمنزلة البحر، وأجزاء الموجودات بمنزلة أمواجه. وأما ابن سبعين فإنه فى «البد» و«الإحاطة» يقول أيضاً بوحدة الوجود، وأنه ما ثم غير. وكذلك ابن الفارض فى آخر «نظم السلوك»؛ لكن لم يصرح: هل يقول بمثل قول التلمساني، أو قول

الرومي، أو قول ابن عربي. وهو إلى كلام التلمساني أقرب.
لكن ما رأيت فيهم من كفر هذا الكفر الذى ما كفره أحد قط
مثل التلمسانى وآخر يقال له البليانى من مشايخ شيراز: ومن
شعره:

وفى كل شيء له
هل على أنه عينه

وأيضاً :

وما أنت غير الكون، بل أنت
فهم هذا السر من هو ذائقه

وأيضاً :

هذ إن مرت على جسدى
يدنى فى التحقيق لست سواكم

وأيضاً :

بال عليك لا يقر قرارها
ظلك لاينى متنقلا

فلسوف تعلم أن سيرك لم يكنلا
إليك إذا بلغت المنزلا

وأيضاً :

ما الأمر إلا نسق وما
فيه من حمد ولا ذم

وإنما العادة قد خصص

الطبع والشارع فى الحكم

والخلاصة إذاً أنّ ابن تيمية لا يهاجم التصوف بما هو تصوف، وإنما يهاجم ما جرى من انحرافات، فى بطره، عن طريق التصوف الصحيح. وموقفه فى هذا لا يبعد كثيراً من موقف السراج والسلمي وغيرهما من أنصار التصوف.

د) أخذ إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبى (ت ٧٩٠ هـ) على الصوفية بعض المآخذ :

١ - الاستناد إلى الرؤيا فى استخراج الأحكام الشرعية.

٢ - اجتماع الصوفية للذكر بصوت مرتفع ثم الغناء والرقص والمبالغة فى التواجد والأخذ فى الرقص والزمر والدوران والضرب على الصدور. ولم ينكر الشاطبى أحوال الصوفية عامة، بل رأى أن من الواجب أن توزن أحوال الصوفية بميزان الشرع، فإنْ وافقته كانت صحيحة، وإلا كانت بدعة. وأورد أن أحمد بن حنبل لم ينكر على الحارث المحاسبى سلوكه هو وأصحابه، «والحارث المحاسبى من كبار الصوفية المقتدى بهم».

الهوامش

١ - بن الأنباري، الأنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط١، القاهرة، مطبعة الاستقامة، ١٩٤٥، ج١، ص,١٤٤

٢ - بن الأنباري، «البيان في غريب إعراب القرآن»، ج١، تحقيق د. طه عبد الحميد طه ومراجعة مصطفي السقا، القاهرة، هيئة الكتاب، ١٩٦٩، ص٢٦٨؛ العكبري، «التبيان في إعراب القرآن»، القسم الأول، تحقيق علي محمد البجاوي، القاهرة، الحلبي، ١٩٧٦م، ص,٣٩٦

٣ - سيبويه، «الكتاب»، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ج١، القاهرة، دار القلم، ١٩٦٦م، ص٢٦ وما بعدها؛ سيبويه، «الكتاب»، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ج٤، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥م، ص١٨٣ ما بعدها.

٤ - الفارسي، «الحجة في علل القراءات السبع»، تحقيق علي النجدي ناصف ود. عبد الحليم النجار و د. عبد الفتاح إسماعيل شلبي، ومراجعة محمد علي النجار، ط٢، ج١، القاهرة، دار الكتب، ٢٠٠٠، ص١٥٥ وغيرها كثير.

٥ - الزركشي، «البرهان في علوم القرآن»، تحقيق أبو الفضل

إبراهيم، ج١ ، ط١ ، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، عيسي البابي الحلبي وشركاه، ١٩٥٧م، ص٣٠٩- ,٣١٠

٦ - الرازى، «التفسير الكبير»، ج١ ، ط٣ ، بيروت-لبنان، دار إحياء التراث العربى، من دون تاريخ، ص,٤٥

٧ - سيبويه، «الكتاب»، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ج١ ، القاهرة، دار القلم، ١٩٦٦م، ص٢٤ وص٢١١ وص٢١٦ وغيرها كثير.

٨ - الزجاجى، «الإيضاح في علل النحو»، تحقيق د. مازن المبارك، بيروت-لبنان، دار النفائس، ط٢ ، ١٩٧٣م، ص ١٣٧- ,١٣٨

٩ - السيوطى، «الاتقان»، مرجع سبق ذكره، ج١ ، ص,٢٣٥

١٠ - كتاب السبعة في القراءات لابن مجاهد، مرجع سبق ذكره، ص١١٦- ,١١٧

١١ - بن الأنبارى، «البيان في غريب إعراب القرآن»، مرجع سبق ذكره، ج١ ، ص ,٣٣٩

١٢ - بن الأنبارى، البيان في غريب إعراب القرآن، ج٢ ، تحقيق د. طه عبد الحميد طه ومراجعة مصطفي السقا، القاهرة، هيئة الكتاب، ١٩٨٠ ، ص,٣٨٩

١٣ - بن الأنبارى، البيان في غريب إعراب القرآن، ج٢ ، مرجع سبق ذكره، ص٤٨٦

١٤ - بن خالويه، «إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم»، القاهرة، مكتبة المتنبى، من دون تاريخ، ص١٦٨ ؛ بن الأنبارى، «البيان في غريب إعراب القرآن»، ج٢ ، مرجع سبق ذكره، ص٥٢٨

١٥ - بن الأنبارى، «الأنصاف في مسائل الخلاف»، مرجع سبق

ذكره، ص١٤٤

١٦ - محمد عبده، «الأعمال الكاملة للامام محمد عبده، فى تفسير القرآن»، حققها وقدم لها محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت -لبنان، ١٩٧٣، ج٥، ص١٠

١٧ - السيوطى، «أسباب النزول»، القاهرة، كتاب التحرير،١٩٦٣، ص٣٦

١٨ - السيوطى، «أسباب النزول»، القاهرة، كتاب التحرير،١٩٦٣، ص ٣٦-٣٧؛ تفسير النسفى، ج١ص١١٣ و ١١٤؛ تفسير الطبرى، ج٦، ص١٦٠

١٩ - الزمخشرى، ج١، ص١٧٤

٢٠ - العكبرى، «التبيان في إعراب القرآن»، القسم الأول، تحقيق علي محمد البجاوى، القاهرة، الحلبى، ١٩٧٦م، ص١٣٩

٢١ - محمد عبده، «الأعمال الكاملة للامام محمد عبده»، «فى تفسير القرآن»، حققها وقدم لها محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت-لبنان، من دون تاريخ، ج٤، ص٢٠٨

٢٢ - خليل عبد الكريم، «قريش من القبيلة الي الدولة المركزية»، القاهرة، سينا للنشر، ط١، ١٩٩٣ ص٨١-١٢٥

٢٣ - من يهود يثرب.

٢٤ - قبيلة قس بن ساعدة.

٢٥ - د. خليل أحمد خليل، «مضمون الأسطورة في الفكر العربى»، بيروت - لبنان، دار الطليعة، ط١، ١٩٧٣؛ د. محمد أحمد خلف الله، «الفن القصصي في القرآن الكريم»، ط٤، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٢، ص ١٧١؛ «ديوان الأساطير»، سومر وأكاد

وآشور، الكتاب الأول، أعطني، أعطني ماء القلب، أناشيد الحب السومرية، نقله الي العربية وعلق عليه قاسم الشواف، قدم له وأشرف عليه أدونيس، بيروت-لبنان، دار الساقي، ط١، ١٩٩٦؛ توماس بلفينش، «عصر الأساطير»، ترجمة رشدي السيسي، راجعه د. محمد صقر خفاجة، القاهرة، النهضة العربية، ١٩٦٦م؛ نصوص مقدسة ونصوص دنيوية من مصر القديمة، ج٢، الأساطير والقصص والشعر، نقلا عن الترجمة الفرنسية بقلم كلير لالويت، الترجمة العربية ماهر جويجاتي، القاهرة، دار الفكر، مطبوعات اليونسكو، ط١، ١٩٩٦م؛ د. أحمد إسماعيل النعيمي، «الأسطورة في الشعر العربي قبل الإسلام»، القاهرة، سينا، ط١، ١٩٩٥م؛ د. سيد القمني، «الأسطورة والتراث»، القاهرة، سينا، ط١، ١٩٩٢م؛ شوقي عبد الحكيم، «علمنة الدولة وعقلنة التراث العربي»، بيروت-لبنان، دار العودة، ط١، ١٩٧٩، «العقل الأسطوري وظواهر الطبيعة المحيطة»، ص ٢٠-٢٣؛

R. Barthes, Mythologies, 1957; Cl. L Strauss. Anthropologie structurale, deux, Paris, Plon, 1973, PP. 139-318.

٢٦ – القاسمي، «محاسن التأويل»، ج١، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط١، ١٩٥٧م، ص٥١

٢٧ – د. محمد أحمد خلف الله، «الفن القصصي في القرآن الكريم»، القاهرة، مكتبة الأنجلو، ط٤، ١٩٧٢، ص١٧١–١٨٣

٢٨ – محمد أركون، «الفكر الاسلامي قراءة علمية»، ترجمة هاشم صالح، بيروت-لبنان، مركز الانماء القومي، ١٩٨٧، ص ١٣٠–١٣٧

٢٩– السيوطي، «الاتقان»، مرجع سبق ذكره، ج٢، ص٣٥–٤٠ .

٣٠- مجموعة من الكتاب، «على بن ابى طالب، نظرة عصرية جديدة»، بيروت-لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٧٤ .

٣١- د. سالم يفوت، «ابن حزم والفكر الفلسفى بالمغرب والأندلس»، الدار البيضاء-المغرب، المركز الثقافى العربى، ط١، ١٩٨٦، ص١٥٤-١٦٦ .

٣٢- د. سالم يفوت، «ابن حزم والفكر الفلسفى بالمغرب والأندلس»، الدار البيضاء-المغرب، المركز الثقافى العربى، ط١، ١٩٨٦، ص ١٦٧ .

٣٣- محمّد أركون، «الفكر الإسلامى، قراءة علمية»، ترجمة هاشم صالح، بيروت-لبنان، مركز الإنماء القومى، ١٩٨٧، ص١١٣ .

٣٤- قتبس عبارة «اغتيال العقل» فى هذا العنوان الفرعى عن عنوان كتاب د. برهان غليون، اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، القاهرة، مكتبة مدبولى، ط٣، ١٩٩٠ .

٣٥- ابن خلدون، «المقدمة»، ج٢، الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٤، ص٥٥٤ .

٣٦- الشافعى، «الرسالة»، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط١، القاهرة، البابي الحلبى، ١٩٤٠، الفقرات ٥٣-٧٢ .

٣٧- الشافعى، «الرسالة»، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط١، القاهرة، البابي الحلبى، ١٩٤٠، الفقرة ٤٤٠ .

٣٨- الشافعى، «الرسالة»، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط١، القاهرة، البابي الحلبى، ١٩٤٠، الفقرات ١٣١-١٣٦ .

٣٩- الشافعى، «الرسالة»، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط١،

القاهرة، البابي الحلبي، ١٩٤٠، الفقرات ١٨١٢-١٨٢١ .

٤٠- الشافعي، «الرسالة»، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط١، القاهرة، البابي الحلبي، ١٩٤٠، الفقرات ١٣٩-١٤٢ و١٣١٢ .

٤١- الشافعي، «الرسالة»، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط١، القاهرة، البابي الحلبي، ١٩٤٠، الفقرة ١٨١٧ .

٤٢- الشافعي، «الرسالة»، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط١، القاهرة، البابي الحلبي، ١٩٤٠، الفقرة ٥٤ .

٤٣- الشافعي، «الرسالة»، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط١، القاهرة، البابي الحلبي، ١٩٤٠، الفقرات ٧٣-٨٣، ٥٦، ٩٨، ٢٩٨-٣٠٠، ٤٢١-٤٦٥ .

٤٤- الشافعي، «الرسالة»، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط١، القاهرة، البابي الحلبي، ١٩٤٠، الفقرات ٨٤-٩١ .

٤٥- الشافعي، «الرسالة»، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط١، القاهرة، البابي الحلبي، ١٩٤٠، الفقرات ٩٢-٩٥ .

٤٦- الشافعي، «الرسالة»، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط١، القاهرة، البابي الحلبي، ١٩٤٠، الفقرات ٩٦-١٠٣ .

٤٧- الشافعي، «الرسالة»، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط١، القاهرة، البابي الحلبي، ١٩٤٠، الفقرات ١٠٤-١٢٥ .

٤٨- الشافعي، «الرسالة»، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط١، القاهرة، البابي الحلبي، ١٩٤٠، الفقرة ١٢٦ .

٤٩- المرجع السابق، الفقرات ١٠٢ و١١٠٥ و١٣٠٩-١٣٢٠ .

٥٠- الشافعي، «الرسالة»، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط١، القاهرة، البابي الحلبي، ١٩٤٠، الفقرات ١٢٠، ٢٥٨-٢٦٨، ١٤٦٦-

١٤٦٨ .

٥١- المرجع السابق، الفقرة ١٤٦٠

٥٢- الشافعي، «الرسالة»، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط١، القاهرة، البابي الحلبي، ١٩٤٠، الفقرة ١٤٩٤ .

٥٣- الشافعي، «الرسالة»، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط١، القاهرة، البابي الحلبي، ١٩٤٠، الفقرة ١٤٦٩ .

٥٤- الشافعي، «الرسالة»، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط١، القاهرة، البابي الحلبي، ١٩٤٠، الفقرات ٧٠، ١٤٥٦-١٤٦٨ .

٥٥- الشافعي، «الرسالة»، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط١، القاهرة، البابي الحلبي، ١٩٤٠، الفقرة ١٤٦٤ .

٥٦- الشافعي، «الرسالة»، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط١، القاهرة، البابي الحلبي، ١٩٤٠، الفقرتان ١٤٦٦ و١٤٥٧ .

٥٧- الشافعي، «الرسالة»، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط١، القاهرة، البابي الحلبي، ١٩٤٠، الفقرات ١٠٤-١٢٥ .

٥٨- الشافعي، «الرسالة»، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط١، القاهرة، البابي الحلبي، ١٩٤٠، الفقرة ١٣٣٤ .

٥٩- الشافعي، «الرسالة»، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط١، القاهرة، البابي الحلبي، ١٩٤٠، الفقرة ١٣٣٤ .

٦٠- امام الحرمين الجويني، «البرهان في أصول الفقه»، مخطوط ينشر لأول مرة، ط٢، ١٤٠٠هجرية، ج١، حققه وقدمه ووضع فهارسه د. عبد العظيم الديب، القاهرة، دار الأنصار، الكتاب الأول، الفقرة ٧٠ .

٦١- امام الحرمين الجويني، «البرهان في أصول الفقه»، مخطوط

ينشر لأول مرة، ط٢، ١٤٠٠هجرية، ج١، حققه وقدمه ووضع فهارسه د. عبد العظيم الديب، القاهرة، دار الأنصار، الكتاب الأول، الفقرة ٧٢.

٦٢- امام الحرمين الجويني، «البرهان في أصول الفقه»، مخطوط ينشر لأول مرة، ط٢، ١٤٠٠هجرية، ج١، حققه وقدمه ووضع فهارسه د. عبد العظيم الديب، القاهرة، دار الأنصار، الكتاب الأول، الفقرة ٧٧.

٦٣- امام الحرمين الجويني، «البرهان في أصول الفقه»، مخطوط ينشر لأول مرة، ط٢، ١٤٠٠هجرية، ج١، حققه وقدمه ووضع فهارسه د. عبد العظيم الديب، القاهرة، دار الأنصار، الكتاب الأول، الفقرة ٧١.

٦٤- امام الحرمين الجويني، «البرهان في أصول الفقه»، مخطوط ينشر لأول مرة، ط٢، ١٤٠٠هجرية، ج١، حققه وقدمه ووضع فهارسه د. عبد العظيم الديب، القاهرة، دار الأنصار، الكتاب الأول، الفقرة ٧٦.

٦٥- امام الحرمين الجويني، «البرهان في أصول الفقه»، مخطوط ينشر لأول مرة، ط٢، ١٤٠٠هجرية، ج١، حققه وقدمه ووضع فهارسه د. عبد العظيم الديب، القاهرة، دار الأنصار، الكتاب الأول، الفقرة ٧٦.

٦٦- امام الحرمين الجويني، «البرهان في أصول الفقه»، مخطوط ينشر لأول مرة، ط٢، ١٤٠٠هجرية، ج١، حققه وقدمه ووضع فهارسه د. عبد العظيم الديب، القاهرة، دار الأنصار، الكتاب الأول، الفقرة ٧٦.

٦٧- امام الحرمين الجويني، «البرهان في أصول الفقه»، مخطوط ينشر لأول مرة، ط٢، ١٤٠٠هجرية، ج٢، حققه وقدمه ووضع فهارسه د. عبد العظيم الديب، القاهرة، دار الأنصار، الكتاب الثالث، الفقرة ٦٧٦ والفقرة ٦٧٧ .

٦٨- امام الحرمين الجويني، «البرهان في أصول الفقه»، مخطوط ينشر لأول مرة، ط٢، ١٤٠٠هجرية، ج٢، حققه وقدمه ووضع فهارسه د. عبد العظيم الديب، القاهرة، دار الأنصار، الكتاب الثالث، الفقرة ٦٧٦ والفقرة ٦٩٤ والفقرة٧٧٢ .

٦٩- امام الحرمين الجويني، «البرهان في أصول الفقه»، مخطوط ينشر لأول مرة، ط٢، ١٤٠٠هجرية، ج٢، حققه وقدمه ووضع فهارسه د. عبد العظيم الديب، القاهرة، دار الأنصار، الكتاب الثالث، الفقرة ٦٧٦ والفقرة ٦٨٨ والفقرة ٧٧٢ .

٧٠- امام الحرمين الجويني، «البرهان في أصول الفقه»، مخطوط ينشر لأول مرة، ط٢، ١٤٠٠هجرية، ج٢، حققه وقدمه ووضع فهارسه د. عبد العظيم الديب، القاهرة، دار الأنصار، الكتاب الثالث، الفقرة ٦٧٦ والفقرة ٧٣٨ والفقرة ٧٩٦-٨٠٠-٥٠٦-٨١٩ .

٧١- امام الحرمين الجويني، «البرهان في أصول الفقه»، مخطوط ينشر لأول مرة، ط٢، ١٤٠٠هجرية، ج٢، حققه وقدمه ووضع فهارسه د. عبد العظيم الديب، القاهرة، دار الأنصار، الكتاب الثالث، الفقرة ٦٧٦ والفقرة ٧٥٦ .

٧٢- امام الحرمين الجويني، «البرهان في أصول الفقه»، مخطوط ينشر لأول مرة، ط٢، ١٤٠٠هجرية، ج٢، حققه وقدمه ووضع فهارسه د. عبد العظيم الديب، القاهرة، دار الأنصار، الكتاب الثالث، الفقرات

٨٢٥-٨٢٧-٨٢٨-٨٢٩-٨٣٠-٨٣٤-٨٤٠ .

٧٣- الغزالى، ،المستصفي من علم الأصول، ، القاهرة، مطبعة مصطفي محمد، ج١ ، ط١ ، ١٩٣٧ ، ص٧ .

٧٤- الغزالى، ،المستصفي من علم الأصول، ، القاهرة، مطبعة مصطفي محمد، ج١ ، ط١ ، ١٩٣٧ ، ص ١٩ .

٧٥- الغزالى، ،المستصفي من علم الأصول، ، القاهرة، مطبعة مصطفي محمد، ج١ ، ط١ ، ١٩٣٧ ، ص١٥٣ .

٧٦- الغزالى، ،المستصفي من علم الأصول، ، القاهرة، مطبعة مصطفي محمد، ج١ ، ط١ ، ١٩٣٧ ، ص ٤ .

٧٧- الغزالى، ،المستصفي من علم الأصول، ، القاهرة، مطبعة مصطفي محمد، ج١ ، ط١ ، ١٩٣٧ ، ص ٥ .

٧٨- الغزالى، ،المستصفي من علم الأصول، ، القاهرة، مطبعة مصطفي محمد، ج١ ، ط١ ، ١٩٣٧ ، ص ١٥٣ .

٧٩- الغزالى، ،المستصفي من علم الأصول، ، القاهرة، مطبعة مصطفي محمد، ج١ ، ط١ ، ١٩٣٧ ، ص ١٥٤ .

٨٠- أبو الحسين البصرى، ،كتاب المعتمد في أصول الفقه، ، اعتني بتهذيبه وتحقيقه محمد حميد الله بتعاون محمد بكر وحسن حنفى، ج١ ، دمشق-سوريا، ١٩٦٤ ، ص١١ .

٨١- أبو الحسين البصرى، ،كتاب المعتمد في أصول الفقه، ، اعتني بتهذيبه وتحقيقه محمد حميد الله بتعاون محمد بكر وحسن حنفى، ج١ ، دمشق-سوريا، ١٩٦٤ ، ص ٤٣ .

٨٢- أبو الحسين البصرى، ،كتاب المعتمد في أصول الفقه، ، اعتني بتهذيبه وتحقيقه محمد حميد الله بتعاون محمد بكر وحسن

حنفى، ج١، دمشق-سوريا، ١٩٦٤، ص ١٨١ .

٨٣- أبو الحسين البصرى، «كتاب المعتمد في أصول الفقه»، اعتني بتهذيبه وتحقيقه محمد حميد الله بتعاون محمد بكر وحسن حنفى، ج١، دمشق-سوريا، ١٩٦٤، ص ٢٠٣ .

٨٤- أبو الحسين البصرى، «كتاب المعتمد في أصول الفقه»، اعتني بتهذيبه وتحقيقه محمد حميد الله بتعاون محمد بكر وحسن حنفى، ج١، دمشق-سوريا، ١٩٦٤، ص١٦ .

٨٥- أبو الحسين البصرى، «كتاب المعتمد في أصول الفقه»، اعتني بتهذيبه وتحقيقه محمد حميد الله بتعاون محمد بكر وحسن حنفى، ج١، دمشق-سوريا، ١٩٦٤، ص٣١٧ .

٨٦- أبو الحسين البصرى، «كتاب المعتمد في أصول الفقه»، اعتني بتهذيبه وتحقيقه محمد حميد الله بتعاون محمد بكر وحسن حنفى، ج١، دمشق-سوريا، ١٩٦٤، ص٣٢٠-٣٢١ .

٨٧- أبو الحسين البصرى، «كتاب المعتمد في أصول الفقه»، اعتني بتهذيبه وتحقيقه محمد حميد الله بتعاون محمد بكر وحسن حنفى، ج٢، دمشق-سوريا، ١٩٦٤، ص ٦٩٧ .

٨٨- أبو الحسين البصرى، «كتاب المعتمد في أصول الفقه»، اعتني بتهذيبه وتحقيقه محمد حميد الله بتعاون محمد بكر وحسن حنفى، ج٢، دمشق-سوريا، ١٩٦٤، ص ٧٠٠-٧٠٣ .

٨٩- أبو الحسين البصرى، «كتاب المعتمد في أصول الفقه»، اعتني بتهذيبه وتحقيقه محمد حميد الله بتعاون محمد بكر وحسن حنفى، ج٢، دمشق-سوريا، ١٩٦٤، ص٧٠٣ .

٩٠- أبو الحسين البصرى، «كتاب المعتمد في أصول الفقه»،

اعتني بتهذيبه وتحقيقه محمد حميد الله بتعاون محمد بكر وحسن حنفي، ج٢ ، دمشق-سوريا، ١٩٦٤ ، ص٧٠٣-٧٠٢ .

٩١- أبو الحسين البصرى، «كتاب المعتمد في أصول الفقه»، اعتني بتهذيبه وتحقيقه محمد حميد الله بتعاون محمد بكر وحسن حنفي، ج٢ ، دمشق-سوريا، ١٩٦٤ ، ص٧٠٤-٧٠٥ .

٩٢- أبو الحسين البصرى، «كتاب المعتمد في أصول الفقه»، اعتني بتهذيبه وتحقيقه محمد حميد الله بتعاون محمد بكر وحسن حنفي، ج٢ ، دمشق-سوريا، ١٩٦٤ ، ص٧٠٥ .

٩٣- عبد الجبار بن أحمد، «شرح الأصول الخمسة»، تعليق الامام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدم له د. عبد الكريم عثمان، القاهرة، مكتبة وهبة، ط١ ، ١٩٦٥ ، ص ٨٨ .

٩٤- بن حزم، «الاحكام في أصول الأحكام»، ج١ ، القاهرة، الخانجى، ط١ ، ١٣٤٥هجرية، ص٣٦ .

٩٥- بن حزم، «الاحكام في أصول الأحكام»، ج١ ، القاهرة، الخانجى، ط١ ، ١٣٤٥هجرية، ص٤٠ .

٩٦- بن حزم، «الاحكام في أصول الأحكام»، ج١ ، القاهرة، الخانجى، ط١ ، ١٣٤٥هجرية، ص٧١ .

٩٧- بن حزم، «الاحكام في أصول الأحكام»، ج١ ، القاهرة، الخانجى، ط١ ، ١٣٤٥هجرية، ص٣٩ .

٩٨- بن حزم، «الاحكام في أصول الأحكام»، ج٥ ، القاهرة، الخانجى، ط١ ، ١٣٤٥هجرية، ص١٠٦ .

٩٩- بن حزم، «الاحكام في أصول الأحكام»، ج٧ ، القاهرة، الخانجى، ط١، ١٣٤٥هجرية، ص٥٣ ، ج٨ ، القاهرة، الخانجى، ط١ ،

١٣٤٥هـ، ص ٢ .

١٠٠- بن حـزم، «الاحكام في أصـول الأحكام»، ج٨، القـاهرة، الخانجى، ط١، ١٣٤٥هجرية، ص١٣٣-١٥١ .

١٠١- بن حـزم، «الاحكام في أصـول الأحكام»، ج١، القـاهرة، الخانجى، ط١، ١٣٤٥هجرية، ص٤٢ .

١٠٢- بن حـزم، «الاحكام في أصـول الأحكام»، ج١، القـاهرة، الخانجى، ط١، ١٣٤٥هجرية، ص ٤٤ .

١٠٣- بن حـزم، «الاحكام في أصـول الأحكام»، ج٧، القـاهرة، الخانجى، ط١، ١٣٤٥هجرية، ص ٥٣ .

١٠٤- بن حـزم، «الاحكام في أصـول الأحكام»، ج٨، القـاهرة، الخانجى، ط١، ١٣٤٥هجرة، ص١٠٢ .

١٠٥- بن حـزم، «الاحكام في أصـول الأحكام»، ج٨، القـاهرة، الخانجى، ط١، ١٣٤٥هجرة، ص١٠٣ .

١٠٦- بن حـزم، «الاحكام في أصـول الأحكام»، ج٨، القـاهرة، الخانجى، ط١، ١٣٤٥هجرة، ص١٠٢ .

١٠٧- بن حـزم، «الاحكام في أصـول الأحكام»، ج٨، القـاهرة، الخانجى، ط١، ١٣٤٥هجرية، ص١٢٠ .

١٠٨- بن حـزم، «الاحكام في أصـول الأحكام»، ج١، القـاهرة، الخانجى، ط١، ١٣٤٥هجرية، ص٤٩ .

١٠٩- بن حـزم، «الاحكام في أصـول الأحكام»، ج٥، القـاهرة، الخانجى، ط١، ١٣٤٥هجرية، ص٢ .

١١٠- بن حـزم، «الاحكام في أصـول الأحكام»، ج٥، القـاهرة، الخانجى، ط١، ١٣٤٥هجرية، ص٦٤ .

١١١- بن حـزم، «الاحكام في أصـول الأحكام»، ج٥، القـاهرة، الخانجي، ط١، ١٣٤٥هجرية، ص١٠٦ .

١١٢- بن حـزم، «الاحكام في أصـول الأحكام»، ج٥، القـاهرة، الخانجي، ط١، ١٣٤٥هجرية، ص١٠٨ .

١١٣- عبد الله أحمد النعيم، «نحو تطوير التشريع الاسلامي» ترجمة وتقديم حسين أحمد أمين، القاهرة، سينا للنشر، ط١، ١٩٩٤، ص٣٧-٦١ .

١١٤- بن حـزم، «الاحكام في أصـول الأحكام»، ج٦، القـاهرة، الخانجي، ط١، ١٣٤٥هجرية، ص٥٩ .

١١٥- عبد الجبـار بن أحمـد، «شرح الأصول الخمسة»، تعليق الامام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدم له د. عبد الكريم عثمان، القاهرة، مكتبة وهبة، ط١، ١٩٦٥، ص ٦١ .

١١٦- عبد الجبـار بن أحمـد، «شرح الأصول الخمسة»، تعليق الامام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقتدم له د. عبد الكريم عثمان، القـاهرة، مكتبة وهبة، ط١، ١٩٦٥، ص٦١ .

١١٧- عبد الجبـار بن أحمـد، «شرح الأصول الخمسة»، تعليق الامام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدم له د. عبد الكريم عثمان، القاهرة، مكتبة وهبة، ط١، ١٩٦٥، ص ٦١-٦٢ .

١١٨- محمد جواد مغنية، «الشيعة في الميزان»، بيروت-القاهرة، دار الشروق، من دون تاريخ، نحو فقه اسلامي في أسلوب جديد، ص ٣٦٩ .

١١٩- عبد الجبار بن أحمد، «شرح الأصول الخمسة»، تعليق الامام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدم له د. عبد الكريم عثمان،

القاهرة، مكتبة وهبة، ط١، ١٩٦٥، ص ٧٣٩ .

١٢٠- د. عبد الرحمن بدوى، «تاريخ التصوف الاسلامى من البداية حتي نهاية القرن الثانى»، الكويت، وكالة المطبوعات، ط٢، ١٩٧٨، ص٧٠-٨٢ .

١٢١- ميشال فريد غريب، «الحلاج أو وضوء الدم، قصة صوفية تاريخية»، بيروت-لبنان، دار مكتبة الحياة، ط١، من دون تاريخ.

الفصل الرابع:

الدلالـة القـرآنيـة

أورد جاك بيرك : عسى أن ينفعه فقه اللغة مرشداً وحارساً، ثم تذكر ما قيل فيما سبق عن تلك الأشكال الخاصة باللغة : أدوات الوصل، وازدواج الكلام، والحذف، وأضاف إليها دور الإيحاء، بل والتلطيف، وحتى الإضمار. وتمتلك القراءة النحوية الآن وسائل أكثر من ذي قبل. ولم تعد القراءة النحوية ملزمة أن تختار بين البساطة المزعومة للمعنى الظاهر وبين إمعان النظر فى المعنى الباطن. فإذا انتهجت القراءة النهج الظاهري التام، إذا أمكن القول، يمكنها النفاذ إلى النص فى عمقه من دون التخلي مع ذلك عن معناه الحرفي. بعبارة أخرى، قال جاك بيرك إن الألفاظ تحتوى على مدلولات ظاهرة، من جهة، وعلى مدلولات باطنية، من جهة أخرى. وعنى بالباطن ما دعاه بإمعان النظر فى المعنى الخفي، ولم يقصر جاك بيرك تفسيره على الاقتباس من أنصار التفسير الباطني، كما تصور البيومي، بل دعا جاك بيرك إلى «تحديث» ظاهرية ابن حزم وتطويرها كأن نجمع بين ظاهرية ابن حزم، من جهة، وظاهرية إدموند هوسرل الحديث، من جهة أخرى، أو كأن نجمع بين ظاهر القرآن وباطنه. والتبسيط Reduc-tion الظاهري هو المنهج الأساسي الذي وضعه إدموند هوسرل في المجال المميز للظاهريات/الظاهريات، ولتوليد المشكلات داخل هذا المجال. وينحصر هذا المنهج في وضع

العالم بين قوسين، أي في تعليق الحكم على العالم والواقع، فيبدو العالم لنا بوصفه ظاهرة مباشرة للشعور الخالص، ذلك هو الشعور الذي ينبغي تحليله، وأن ما يعطي قيمة لإجاباته، لهو أنه شعوري أنا بالذات.

وسبق أن أوردنا أن هناك فرقا بين المحتوى الظاهر و بين المحتوى الباطن، كما قال الشاطبى فى »الموافقات«: من الناس من زعم أن للقرآن ظاهرا وباطنا، وربما نقلوا فى ذلك بعض الأحاديث والآثار. فعن الحسن، مما أرسله عن النبي، أنه قال : ما أنزل الله آية إلا ولها ظهر وبطن، بمعنى ظاهر وباطن، وكل حرف حد وكل حد مطلع. وفسر بأن الظهر والظاهر هو ظاهر التلاوة، والباطن هو الفهم عن الله لمراده؛ لأن الآية تقول : «أَيْنَمَا تَكُونُواْ يُدْرِككُّمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنتُمْ في بُرُوجٍ مّشَيّدَةٍ وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُواْ هَذِه مِنْ عند اللّه وَإِن تُصِبْهُمْ سَيّئَةٌ يَقُولُواْ هَذه منْ عندكَ قُلْ كُلًّ مّنْ عنَد اللّه فَمَا لهؤلاء الْقَوْمِ لاَ يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدَيثاً» (سورة النَسَاء، الآية ٧٨). وتقول الآية ٨٢ من سورة النساء : «أَفَلاَ يَتَدَبّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ منْ عند غَيْرِ اللّه لَوَجَدُواْ فيه اخْتلاَفاً كَثيراً»، والآية : «أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ» ثم عاب المنافقين بالإعراض عن التدبر فى القرآن والتفكر فيه وفى معانيه. تدبرت الشيء فكرت فى عاقبته. وفى الحديث «لا تدابروا»، أى لا يولى

بعضكم بعضا دبره. وأدبر القوم مضى أمرهم إلى آخره. والتدبير أن يدبر الإنسان أمره كأنه ينظر إلى ما تصير إليه عاقبته. ودلت هذه الآية وقوله تعالى: «أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىَ قُلُوبٍ أقفالها» (سورة محمد: الآية ٢٤) على وجوب التدبر فى القرآن ليعرف معناه. فكان فى هذا رد على فساد قول من قال: لا يؤخذ من تفسيره إلا ما ثبت عن النبي (ص)، ومنع أن يتأول على ما يسوغه لسان العرب. وفيه دليل على الأمر بالنظر والاستدلال وإبطال التقليد، وفيه دليل على إثبات القياس. والآية : «وَلَوْ كَانَ مِنْ عند غَيْرِ الله لَوَجَدُواْ فيه اخْتلاَفاً كَثيراً» أى تفاوتا وتناقضاً، عن ابن عباس وقتادة وابن زيد. ولا يدخل فى هذا اختلاف ألفاظ القراءات وألفاظ الأمثال والدلالات ومقادير السور والآيات، وإنما أراد اختلاف التضاد والتفاوت. وقيل إنّ المعنى لو كان ما تخبرون به من عند غير الله لاختلف. وقيل: إنه ليس من متكلم يتكلم كلاما كثيرا إلا وجد فى كلامه اختلاف كثير، إما فى الوصف واللفظ؛ وإما فى جودة المعنى، وإما فى التضاد، وإما فى الكذب. فأنزل القرآن وأمرهم بتدبره، لأنهم لا يجدون فيه اختلافا فى وصف ولا ردا له فى معنى، ولا تناقضا ولا كذبا فيما يخبرون به من الغيوب وما يسرون. فظاهر المعنى هو المعنى اللغوي العربي، والمراد أو المقصد هو الباطن الإلهي

الذي نحصل عليه من خلال التدبر والتفكير. بعبارة أخرى، الكلام فى القرآن على ضربين : أحدهما يكون برواية، فليس يعتبر فيها إلا النقل، والآخر يقع بفهم. بعبارة أخيرة، الكلام فى القرآن على ضربين : الرواية، والدراية، اللغة والمقصد الإلهي(١).

٤-١- تفسير مفهوم «الغيب» :

اهتم القرآن بتحديد رسالته بالنسبة لمن سبقوه، ويأتي الإيمان «بالغيب» على رأس الخصائص التى يتحدد بها، كما ورد فى الآية ٣ من سورة البقرة : «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ». وقول الآية «بِالْغَيْبِ» الغيب فى كلام العرب هو كل ما غاب عنك، وهو من ذوات الياء. يقال منه غابت الشمس تغيب، والغيبة معروفة. وأغابت المرأة فهي مغيبة إذا غاب عنها زوجها، ووقعنا فى غيبة وغيابة، أى هبطة من الأرض، والغيابة هي الأجمة، وهى جماع الشجر يغاب فيها، ويسمى المطمئن من الأرض : الغيب، لأنه غاب عن البصر. واختلف المفسرون فى تأويل الغيب فى هذه الآية، فقالت فرقة إنّ الغيب فى الآية : «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ»(٢)، هو الله. وقال آخرون إنه القضاء والقدر. وقال آخرون: القرآن وما فيه من الغيوب. وقال آخرون: الغيب كل ما أخبر به

الرسول مما لا تهتدي إليه العقول من شروط الساعة وعذاب القبر والحشر والنشر والصراط والميزان والجنة والنار. قال ابن عطية: وهذه الأقوال لا تتعارض، بل يقع الغيب على جميعها.

وقال القرطبي إنّ هذا الإيمان الشرعي المشار إليه فى حديث جبريل، حين قال للنبي (ص) : فأخبرني عن الإيمان. قال: «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره». قال: صدقت. وذكر الحديث. وقال عبد الله بن مسعود: ما آمن مؤمن أفضل من إيمان بغيب، ثم قرأ: «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» (سورة البقرة: الآية ٣). كما ورد «فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِم بِعِلْمٍ وَمَا كُنَّا غائبين» (سورة الأعراف: الآية ٧) و«الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَيْبِ وَهُمْ مِّنَ السَّاعَةِ مُشْفِقُونَ» (سورة الأنبياء: الآية ٤٩). فالله غائب عن الأبصار، غير مرئي في هذه الدار، حاضر بالنظر والاستدلال، فهم يؤمنون أن لهم ربا قادرا يجازى على الأعمال، فهم يخشونه فى سرائرهم وخلواتهم التى يغيبون فيها عن الناس، لعلمهم باطلاعه عليهم، وعلى هذا تتفق الآي ولا تتعارض، والحمد لله. وقيل: «بالغيب» أى بضمائرهم وقلوبهم بخلاف المنافقين، وهذا قول حسن. وقال الشاعر:

وبالغيب آمنا وقد كان قومنا

إنّ لفظ «السر» Mystre ليس إلا مقابلاً للغيب فى اللغة الفرنسية، وقد يكون فى إمكاننا أن نلجأ إلى عبارة «ما لا يقبل المعرفة «أو»ا لعالم الخلفي» وتضع اللغة القرآنية مقابل تعبير الغيب، تعبير «الشهادة» وتعنى فى هذا المفهوم : العالم «المرئي»، عالم «الحضور». فإن الله يوصف بأنه «مملكة السر والحضور»، وهما يقابلان تقريبًا الآخرة والدنيا : آخرة، كما سنرى، تتجاوز ما وراء الطبيعة لتغطى منطقة غير مسماة من الوجود، ودنيا تتضمن فيضًا حيويًا يستعيد جانبا من التراث الإغريقي القديم. ولكن الغيب، لدى البيومي، ليس مجهولاً كله، فقد ذكر القرآن ما وراء الحياة من حساب وعقاب، وجنة ونار، وأفاضت السُنة فيما يلي الموت من مواقف، وإذن فليس كل الغيب مجهولاً. وأورد بن عاشور أن الغيب هو ما غاب عن علم الناس. والشهادة هي المشاهدة. واللام فى «الغيب» و«الشهادة» للاستغراق، أى كل غيب وكل شهادة. والغيب مصدر، أقيم مقام الوصف، وهو غائب للمبالغة، بجعله كأنه هو. وجعله بمعنى المفعول، يرده -كما فى البحر، أن الغيب مصدر غاب، وهو لازم لا يبنى منه اسم مفعول. وجعله تفسيرا بالمعنى، لأن الغائب يغيب بنفسه، تكلف من غير داع، أو «فعيل» خفف كقيل و «ميت». وفى البحر لا ينبغى أن يدعى

ذلك إلا فيما سمع مخففا ومثقلا. وفسره جمع -هنا- بما لا يقع تحت الحواس ولا تقتضيه بداهة العقل. فمنه ما لم ينصب عليه دليل وتفرد بعلمه اللطيف الخبير سبحانه وتعالى، كعلم القدر مثلا. ومنه ما نصب عليه دليل، كالحق تعالى وصفاته العلا، فإنه غيب يعلمه من أعطاه الله تعالى نورا على حسب ذلك النور، فلهذا تجد الناس متفاوتين فيه. وللأولياء الحظ الأوفر منه. ومع هذا لا أسوغ لمن وصل إلى ذلك المقام، أن يقال فيه، إنه يعلم الغيب. والذي يميل إليه القلب ما أخبر به الرسول وهو الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر، خيره وشره. على أنه لا نسلم أن الغيب لا يستعمل إلا فيما يجوز عليه الحضور. وبعض أهل العلم فرق بين الغيب والغائب، فيقولون : الله غيب وليس بغائب، يعنون بالغائب، ما لا يراك ولا تراه، وبالغيب، ما لا تراه أنت[٢]. وهذا الإطلاق اللانهائي، مثله مثل هذا التمام، هما موضوع الإيمان. وكلمة «الإيمان» تشير إلى الجوانب الداخلية للدين. ففي تعنيفه للبدو: «قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُواْ وَلَكِن قُولُواْ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِن تُطِيعُواْ اللّهَ وَرَسُولَهُ لاَ يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئاً إِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ» (السورة ٤٩، الحجرات، آية ١٤)، ألم يتهم القرآن هؤلاء البدو بالبقاء خارج

دائرة الانتماء إليه ؟

يتسع مفهوم الدين والإيمان مادام لا يظهران كبديلين. ولندع الإفراط في الفصل بين الدين والإيمان، لأن كلا منهما إذا استخدمت منفردة فإنها تتضمن معنى الأخرى بصورة ما(٣). وتثمر مجموعة هذه المفاهيم نتيجتها الطبيعية في القيام بـ«عبادة الله مخلصًا له الدين»: «إنا أنزلنا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصاً لَهُ الدِّين» (السورة ٣٩، الزمر، آية ٢). والإيمان في اللغة هو التصديق، أي إذعان حكم المخبر وقبوله، وجعله صادقا وهو «أفعال» من «الأمن» كأن حقيقة آمن به آمنه التكذيب والمخالفة، ويتعدى باللام كما في الآية ١١١ من سورة الشعراء : «قَالُوٓاْ أَنُؤْمِنُ لَكَ وَاتَّبَعَكَ الأَرْذَلُون»، وبالباء كما في الحديث «الإيمان أن تؤمن بالله». قالوا والأول باعتبار تضمينه معنى الإذعان. أما فيما يتعلق بكلمة «دين» فإن مرات ورودها في القرآن لا تقل عن المائة، وقد ترجمها بيرك بكلمة «Religion» وهذا هو فعلاً المفهوم الأكثر شيوعًا الذي يعطيه لها النص خاصة في التهديد المعروف في سورة الكافرون، الآية٦: «لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِي دِينِ». والمعنى الأول، كما ورد لدى الشعراء القدامى، يستدعي «الخضوع»، و«التبعية». ثم قال بيرك عن يوم الدين إنه يوم التبعية، ولعل بيرك، بحسب

البيومي، يريد التبعية، وهذا، لدى البيومي، حق، لأن الناس فى هذا اليوم مسئولون عن أعمالهم وتبعتها تقع عليهم. فيه معنى التهديد. وهو كالآية : «وَإِذَا سَمِعُواْ اللَّغْوَ أَعْرَضُواْ عَنْهُ وَقَالُواْ لنا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ سَلاَمٌ عَلَيْكُمْ لاَ نَبْتَغِي الْجَاهِلِينَ» (سورة القصص: الآية ٥٥)، أيّ إن رضيتم بدينكم، فقد رضينا بديننا.

ولو وقف بيرك عند ذلك فلا خوف، فى مفهوم البيومي، ولكن بيرك قال : «إنّ الفكرة العامة التى تسود هي فكرة الالتزام الشخصي وليست فكرة التعبد وهى عبارة يستخدمها بعض المترجمين فى غير موضعها، والحاصل أن الدين لا يبعد كثيراً عن المعنى الذي نود أن نلزمه، وهو معنى المسئولية».

ذكرت قصيدة الأعشى إلى المنذر بن الأسود معنى التبعية والخضوع : «كرهوا الدين، دراكًا بغزوة وسيئًا»، أيّ «يكرهون الخضوع الذي يذل بالعدوان والتعاسة»، ومن ثم فإن ممارسة هذا الخضوع تقتضى إتاوات وولاء ومظاهر احتفالية، ولذلك تمت ترجمة «يوم الدين» «بيوم التبعية».

والفكرة العامة التى تسود هي فكرة الالتزام وليست إطلاقا فكرة «التعبد». وهى عبارة يستخدمها بعض المترجمين غير بيرك فى غير موضعها. والحاصل أن «الدين»، لدى بيرك، لا يبعد كثيراً، فى أصله الاشتقاقي، عن المعنى الذي أراد

بيرك تحديده، ألا وهو المسؤولية الشخصية. والواقع أن لفظ «الدين»، لدى بيرك، لا يبعد كثيراً، في أصله الاشتقاقي، لا في فرعه وتطوره اللاحق. والحق أن الدين إذا أضيف إلى اليوم فهو يوم المسئولية، ولكنه لو ذكر بدون اليوم لكان من معانيه التعبد فلماذا يود الباحث أن يلزم معنى المسئولية وحده ويجعل الدين محصوراً في نطاقه. والحق أن الدين إذا أضيف إلى اليوم فهو يوم المسئولية، ولكنه لو ذكر بدون اليوم لكان من معانيه التعبد فبيرك يحيل إلى الأصل الاشتقاقي لا إلى المعنى النهائي للفظ الدين.

وترك جاك بيرك، من دون سند حقيقي، كما أورد البيومي، معنى الشريعة. فقد قال صاحب «اللسان» إنّ دين، الديان، من أسماء الله، معناه الحكَم القاضي. وتقول الآية : «شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىَ بِهِ نُوحاً والذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىَ وَعِيسَىَ أَنْ أَقِيمُواْ الدِّينَ وَلاَ تَتَفَرَّقُواْ فِيهِ كَبُرَ عَلَىَ المُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ» (سورة الشورى، الآية١٣)، إلى آيات أخرى لم يطل محمد رجب البيومي بذكرها ولكنه يذكر بعضها، مثل قول الآية : «أَفَغَيْرَ دِينِ اللّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ» (سورة آل عمران الآية ٨٣)، ومثل الآية : «قَاتِلُواْ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللّهِ

وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخر وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ» (سورة التوبة الآية ٢٩)، وفى سورة التوبة الآية ٣٣ : «هُوَ الذي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» (سورة التوبة الآية ٣٣)، ومثل «الزَّانِيَةُ وَالزاني فَاجْلِدُواْ كُلَّ وَاحِد مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلاَ تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّه إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّه وَالْيَوْمِ الآخر وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِين» (سورة النور الآية ٢)، أى فى شريعته، ومثل الآية ٨٢ من سورة الفتح : «هُوَ الذي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَى بِاللَّه شَهِيداً» (سورة الفتح الآية ٢٨)، وكذلك جاء معنى التعبد بالشريعة فى سورتي الصف والنصر، وقد تعمد البيومى أن يورد هذه الآيات لهدف مهم، وهو أن جاك بيرك أتى بمعنى واحد من معان كثيرة للفظ فى القرآن، ويجعل هذا المعنى وكأنه وحده المراد من اللفظ، وقد حاول أن يركز معنى الدين فى المسئولية وحدها، ويبعد عنه معنى التعبد والشريعة، بينما لم يركز جاك بيرك على معنى المسئولية وحدها إنما المسئولية هي أحد معاني اللفظ في القرآن. «فالإخلاص» كما هو فى السورة ١١٢ : «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» (١)، «اللَّهُ الصَّمَد» (٢)، «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ» (٣) «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ» (٤)، وتحمل

العنوان نفسه ينبني على إعلان شديد لوحدانية الله. ويعطى معجم اللسان كمرادف لـ«أخلص» (رباعي البنية) «أمحض» (بحاء مهموسة وضاد)، أى «يعطى شيئًا صافيًا دون شائبة»، والمحض هو اللبن الخالص من دسمه ومن رغوته، فإن «لخالص» هو «الكامل» «غير المزيف»، «المستبقى» لشخص ما. وقد أورد القرطبي أنّ قوله تعالى: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» أى الواحد الوتر، الذي لا شبيه له، ولا نظير ولا صاحب، ولا ولد ولا شريك. وأصل «أحد»: وحد؛ قلبت الواو همزة. ومنه قول النابغة:

بذى الجليل على مستأنس وحد

وهكذا يطرح جانبًا التواطؤ المشبوه بين المدنس والمقدس، ذلك التواطؤ الذي يتحمل وزره الخرافة والحكومة الثيوقراطية حسب الأحوال. والحق يقال إن محمدًا أبى دوما أن يكون إنسانًا مختلفًا عن الآخرين. ومن ناحية أخرى، تشير كل الدلائل فى القرآن إلى حرص مقصود فى التعبير عن المقدس فالجذر ق. د. س، ليس له فى القرآن إلا استخدامات نادرة ومحصورة، بينما الجذران ح.ر.م.، ح.ج.ر يزخران بشأن المحرم. ولكن لنعد إلى تعبير «الإخلاص» الذي انتقل معناه فى اللغة الحديثة إلى «التفاني» والوفاء. ويذكر الاستخدام القرآني بمفهوم أساسي. ووفقًا لحديث الصحابي معاذ بن

جبْل أقره الخليفة عمر «تقوم هذه الأمة على ثلاثة أعمال منجيات: الإخلاص أيّ الطبيعة الأولى «الفطرة» التى فطر الله الناس عليها، والصلاة التى توثق الانتماء للملة «العقيدة» والتقوى التى تهدف إلى العصمة من الخطأ».

وهناك ما هو أكثر بيانا من ذلك الجسر المقام بين فكرتيّ «الإخلاص»، أيّ «الدين الخالص» والفطرة، أيّ «الطبيعة الأولى». وربما كانت تتردد فى ذاكرة الصحابي الآية : «فَأَقِمْ وَجْهَكَ للدّين حَنيفاً فطْرَةَ اللّه التي فَطَرَ النّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْديلَ لخَلْقِ اللّه ذَلكَ الدّينُ الْقَيّمُ وَلَكنّ أَكْثَرَ النّاس لاَ يَعْلَمُونَ» (سورة الروم، الآية ٣٠). وفى الآية الاستخدام المتباين لفعليّ «فطر» و«خلق» : ف، ط، ر. و خ، ل، ق. والأول يدل على الخلق الأولى الذي يحدث من العدم. وترجع الطبيعة الأولى والوحي الأول الذي تتضمنه، إلى ما قبل آدم بفترة طويلة. ومن ثم فذلك ليس إعلانه بقلب مخلص وحسب، ولكن بتصعيده من أعماق النفس وتصعيده إلى ذلك الأصل الذي بالتذكر أو «الذكر» يجعل الرسالات السابقة تنساب متدفقة بالتأكيد ولكن ينساب معها أيضًا، بلا شك، التضامن الأقدم منها. قال الزجاج : «فِطْرَة» منصوب بمعنى اتبع فطرة الله. قال : لأن معنى «فأقم وجهك للدين» اتبع الدين الحنيف واتبع فطرة الله. وقال الطبري: «فطرة الله» مصدر من معنى: «فأقم وجهك»

لأن معنى ذلك: فطر الله الناس ذلك فطرة. وقيل: معنى ذلك اتبعوا دين الله الذي خلق الناس له؛ وعلى هذا القول يكون الوقف على «حنيفا» تاما. وعلى القولين الأولين يكون متصلا، فلا يوقف على «حنيفا». وسميت الفطرة دينا لأن الناس يخلقون له، تقول الآية : «وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإنسَ إلاَّ لِيَعْبُدُونِ» (سورة الذاريات: الآية ٥٦). ويقال: «عليها» بمعنى لها، كما في الآية : «إنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لأنْفُسكُمْ وَإنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا فَإذَا جاء وَعْدُ الآخرة لِيَسُوءُواْ وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُواْ الْمسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبِّرُواْ مَا عَلَوْاْ تَتْبِيراً» (سورة الإسراء، الآية ٧). وخطاب «أقم وجهك» للنبي، أمره بإقامة وجهه للدين المستقيم. كما قال : «فَأَقِمْ وَجْهَكَ للدِّينَ الْقَيِّم من قَبْل أن يَأْتِيَ يَوْمٌ لاَ مَرَدَّ لَهُ منَ اللَّه يَوْمَئذٍ يَصَّدَّعُونَ» (سورة الروم: الآية ٤٣)، وهو دين الإسلام. وإقامة الوجه هو تقويم المقصد والقوة على الجد في أعمال الدين؛ وخص الوجه بالذكر لأنه جامع حواس الإنسان وأشرفه. ودخل في هذا الخطاب أمته باتفاق من أهل التأويل. و«حنيفا» معناه معتدلا مائلا عن الأديان الأخرى كافة.

واختلف العلماء في معنى الفطرة المذكورة في الكتاب والسنة على أقوال عدة:

١ - الإسلام.

٢ – المعروف عند عامة السلف من أهل التأويل.

٣ – البداءة التي ابتدأهم الله عليها؛ أيّ على ما فطر الله عليه خلقه من أنه ابتدأهم للحياة والموت والسعادة والشقاء، وإلى ما يصيرون إليه عند البلوغ. قالوا: والفطرة في كلام العرب البداءة. والفاطر: المبتدئ؛ واحتجوا بما روي عن ابن عباس أنه قال: لم أكن أدري ما فاطر السموات والأرض حتى أتى أعرابيان يختصمان في بئر، فقال أحدهما: أنا فطرتها؛ أي ابتدأتها. قال المروزي: كان أحمد بن حنبل يذهب إلى هذا القول ثم تركه. قال أبو عمر في كتاب التمهيد له: ما رسمه مالك في موطئه وذكر في باب القدر فيه من الآثار – يدل على أن مذهبه في ذلك نحو هذا. ومما احتجوا به ما روي عن كعب القرظي في الآية: «فَرِيقاً هَدَىٰ وَفَرِيقاً حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ إِنَّهُمُ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أولياء من دُونِ اللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُم مُّهْتَدُونَ» (سورة الأعراف، الآية٣٠)، قال: من ابتدأ الله خلقه للضلالة صيّره إلى الضلالة وإن عمل بأعمال الهدى، ومن ابتدأ الله خلقه على الهدى صيّره إلى الهدى وإن عمل بأعمال الضلالة، ابتدأ الله خلق إبليس على الضلالة وعمل بأعمال السعادة مع الملائكة، ثم رده الله إلى ما ابتدأ عليه خلقه، قال: وكان من الكافرين.

قول الآية : «لا تبديل لخلق الله» أي هذه الفطرة لا تبديل

لها من جهة الخالق. ولا يجيء الأمر على خلاف هذا بوجه؛ أي لا يشقى من خلقه سعيدا، ولا يسعد من خلقه شقيا. وقال مجاهد: المعنى لا تبديل لدين الله؛ وقال قتادة وابن جبير والضحاك وابن زيد والنخعي، قالوا: هذا معناه في المعتقدات. وقال عكرمة: وروي عن ابن عباس وعمر بن الخطاب أن المعنى: لا تغيير لخلق الله من البهائم أن تخصى فحولها؛ فيكون معناه النهي عن خصاء الفحول من الحيوان. وقد مضى هذا في «النساء». «ذلك الدين القيم»، أيّ ذلك القضاء المستقيم؛ قاله ابن عباس. وقال مقاتل: ذلك الحساب البين. وقيل: «ذلك الدين القيم» أي دين الإسلام هو الدين القيم المستقيم. «ولكن أكثر الناس لا يعلمون» أي لا يتفكرون فيعلمون أن لهم خالقا معبودا، وإلهاً قديما سبق قضاؤه ونفذ حكمه.

وعقب ذلك قرر جاك بيرك أن معنى الإخلاص قد انتقل فى اللغة الحديثة إلى التفاني والوفاء وهو بعينه معنى الفطرة التى فطر الله الناس عليها. واللغة القديمة أيضًا تجعل الوفاء والتفاني من لوازم الإخلاص، لأن المخلص فى أداء أى عمل يتفانى فيه، ويفي له ما دام مخلصًا جادًا لا يتطرق إليه الوهن، أمـا أن يكون الإخلاص هو الفطرة التى فطر الله الناس عليها، فلابد أن يكون هنا قيد للإخلاص، وهو

الإخلاص للدين القيم. فقد يوجد الإخلاص عند الأشرار للمعصية، إذ يتفانون في مبادئهم المنكرة، ويوفون لها. وإذن فالفطرة هي دين الله القيم، وليست مجرد الإخلاص. وقد قال جاك بيرك إن آية «فَأَقِمْ وَجْهَكَ» جاءت في سورة الروم، والروم إذ ذاك أكبر من أن ينحصروا في مدينة واحدة، وإلا لما أنشئوا إمبراطورية عظمى كانت إحدى الدولتين اللتين تملكان السيطرة على الأمم جميعها. وما السبب في قصر الإخلاص على العقيدة وحدها، لأن للدين جناحين لا جناحًا واحدًا ؟

قال القرطبي أنّ الآية : «فَأَقِمْ وَجْهَكَ للدّين حَنيفاً فطْرَةَ اللّه التي فَطَرَ النّاسَ عَلَيْهَا» قال الزجاج: «فطْرَةَ» منصوب بمعنى اتبع فطرة الله. قال لأن معنى «فَأَقِمْ وَجْهَكَ للدّين» اتبع الدين الحنيف واتبع فطرة الله. وقال الطبري: «فَطْرَةَ اللّه» مصدر من معنى: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ»، لأن معنى ذلك فطر الله الناس ذلك فطرة. وقيل: معنى ذلك اتبعوا دين الله الذي خلق الناس له. وعلى هذا القول يكون الوقف على «حنيفا» تاما. وعلى القولين الأولين يكون متصلا، فلا يوقف على «حَنيفاً». وسميت «فطْرَةَ» دينا لأن الناس يخلقون له، تقول الآية : «وَمَا خَلَقْتُ الجِنّ وَالإنسَ إلاّ لِيَعْبُدُون» (سورة الذاريات، الآية ٥٦). ويقال «عَلَيْهَا» بمعنى لها، كما في الآية : «إنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لأنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا فَإِذَا جاء وَعْدُ الآخرة

لِيَسُوءُواْ وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُواْ الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبِّرُواْ مَا عَلَوْاْ تَتْبِيراً» (سورة الإسراء، الآية ٧). والخطاب بـ«أَقِمْ وَجْهَكَ» للنبي، أمره بإقامة وجهه للدين المستقيم، كما في الآية : «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَيِّمِ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لاَّ مَرَدَّ لَهُ مِنَ اللَّهِ يَوْمَئِذٍ يَصَّدَّعُونَ» (سورة الروم، الآية ٤٣)، وهو دين الإسلام. وإقامة الوجه هو تقويم المقصد والقوة على الجد في أعمال الدين. وخص الوجه بالذكر لأنه جامع حواس الإنسان وأشرفه. ودخل في هذا الخطاب أمته باتفاق من أهل التأويل. و«حنيفا» معناه معتدلا مائلا عن جميع الأديان المحرفة المنسوخة. وفي تفسير القرطبي في الصحيح عن أبي هريرة قال قال رسول الله (ص) : «ما من مولود إلا يولد على الفطرة – في رواية على هذه الملة – أبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء». ثم يقول أبو هريرة: واقرؤوا إن شئتم: «فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله»، في رواية: «حتى تكونوا أنتم تجدعونها». قالوا: يا رسول الله: أفرأيت من يموت صغيرا ؟ قال : «الله أعلم بما كانوا عاملين». لفظ مسلم.

٤– ٢– قَطْعُ ما أَمَرَ اللهُ به أن يُوصَلَ:

سبق أن أشرنا إلى أنّ الوعد والوعيد يقعان ضمن حكم

القرآن والأمثال والمواعظ التى تقلقل قلوب الرجال وتكاد تدكدك الجبال. فهما يقبلان الاستنباط، شأنهما شأن التحذير والتبشير وذكر الموت والمعاد والنشر والحشر والحساب والعقاب والجنة والنار. فذلك كله فصول من المواعظ وأصول من الزواجر. فسموا بذلك الخطباء والوعاظ. والتذكير منه الوعد والوعيد والجنة والنار وتصفية الظاهر والباطن. وقال السيوطي عن علي بن عيسى: القرآن يشتمل على ثلاثين شيئًا: الإعلام والتشبيه والأمر والنهي والوعد والوعيد ووصف الجنة والنار وتعليم الإقرار باسم الله وبصفاته وأفعاله وتعليم الاعتراف بأنعامه والاحتجاج على المخالفين والرد على الملحدين والبيان عن الرغبة والرهبة والخير والشر والحسن والقبيح ونعت الحكمة وفضل المعرفة ومدح الأبرار وذم الفجار والتسليم والتحسين والتوكيد والتقريع والبيان عن ذم الأخلاق وشرف الآداب.

وتقول الآية : «الَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ اللَّه مِن بَعْد مِيثَاقِه وَيَقْطَعُونَ ما أَمَرَ اللَّهُ بِه أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الخَاسِرُونَ» (سورة البقرة الآية ٢٧). وقال القرطبي إنَ قول الآية : «الَّذِينَ» في موضع نصب على النعت للفاسقين، وإن شئت جعلته في موضع رفع على أنه خبر ابتداء محذوف، أي هم الذين. «يَنقُضُونَ عَهْدَ اللَّه» النقض : إفساد ما أبرمته

من بناء أو حبل أو عهد. والنقاضة. ما نقض من حبل الشعر. والمناقضة في القول: أن تتكلم بما تناقض معناه. والنقيضة في الشعر: ما ينقض به. والنقض: المنقوض. واختلف الناس في تعيين هذا العهد، فقيل: هو الذي أخذه الله على بني آدم حين استخرجهم من ظهره. وقيل: هو وصية الله تعالى إلى خلقه، وأمره إياهم بما أمرهم به من طاعته، ونهيه إياهم عما نهاهم عنه من معصيته في كتبه على السُنة رسله، ونقضهم ذلك ترك العمل به. وقيل: بل نصب الأدلة على وحدانيته بالسماوات والأرض وسائر الصنعة هو بمنزلة العهد، ونقضهم ترك النظر في ذلك. وقيل: هو ما عهده إلى من أوتي الكتاب أن يبينوا نبوة محمد ولا يكتموا أمره. فالآية على هذا في أهل الكتاب. قال أبو إسحاق الزجاج: عهده جل وعز ما أخذه على النبيين ومن اتبعهم ألا يكفروا بالنبي. ودليل ذلك: «وَإِذْ أَخَذَ اللّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّيْنَ لَمَا آتَيْتُكُم مِّن كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُواْ أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُواْ وَأَنَاْ مَعَكُمْ مِّنَ الشَّاهِدِينَ» (سورة آل عمران، الآية ٨١)، أيّ عهدي. وقال القرطبي: وظاهر ما قبل وما بعد يدل على أنها في الكفار.

قول الآية: «من بعد ميثاقه» الميثاق: العهد المؤكد باليمين،

مـفعـال من الوثاقـة والمعاهدة، وهـي الشـدة في العقـد والربط ونحـوه. والجمع المواثيق على الأصل، لأن أصل ميثاق موثاق، صارت الواو ياء لانكسار ما قبلها - والمياثق والمياثيق أيضا، وأنشد ابن الأعرابي:

حمى لا يحل الدهر إلا بإذننا

ولا نسأل الأقوام عهد المياثق

والموثق: الميثاق. والمواثقة: المعاهدة، ومنه الآية : «وميثاقه الذي واثقكم به».

قـول الآية : «مـا أمـر الله بـه أن يوصل» «مـا» فـي مـوضـع نصب بـ «يقطعـون». و«أن» إن شئت كانت بدلا من «مـا» وإن شـئت من الهـاء في «به» وهو أحـسن. ويـجـوز أن يكون لـئـلا يوصل، أي كـراهة أن يوصل. واختلف مـا الشيء الذي أمـر بوصله؟ فـقـيل: صلة الأرحـام. وقـيل: أمـر أن يوصل القـول بالعمل، فـقطعوا بينهمـا بأن قالوا ولم يعملوا. وقيل: أمر أن يوصل التصديق بجميع أنبيائه، فقطعوه بتصديق بعضهم وتكذيب بعضـهم. وقـيل: الإشـارة إلى دين الله وعـبـادته في الأرض، وإقامة شرائعه وحفظ حدوده. فهي عامة في كل ما أمر الله تعالى به أن يوصل. هذا قول الجمهور، والرحم جزء من هذا.

قـول الآية : «ويفسـدون في الأرض» أي يعـبـدون غيـر الله

تعالى ويجورون في الأفعال، إذ هي بحسب شهواتهم، وهذا غاية الفساد.

قول الآية : «أولئك هم الخاسرون» ابتداء وخبر. و«هم» زائدة، ويجوز أن تكون «هم» ابتداء ثان، «الخاسرون» خبره، والثاني وخبره خبر الأول كما تقدم. والخاسر: الذي نقص نفسه حظها من الفلاح والفوز. والخسران: النقصان، كان في ميزان أو غيره، قال جرير:

إنّ سليطا فى الخسار إنه

أولاد قوم خلقوا أقنّه

يعني بالخسار ما ينقص من حظوظهم وشرفهم. قال الجوهري: وخسرت الشيء (بالفتح) وأخسرته نقصته. والخسار والخسارة والخيسرى : الضلال والهلاك. فقيل للهالك: خاسر، لأنه خسر نفسه وأهله يوم القيامة ومنع منزله من الجنة. في هذه الآية دليل على أنّ الوفاء بالعهد والتزامه وكل عهد جائز ألزمه المرء نفسه فلا يحل له نقضه سواء أكان بين مسلم أم غيره، لذم الله تعالى من نقض عهده. وقد قالت الآية : «يأيها الّذينَ آمَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُود أُحلّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الأنْعَامِ إِلاّ مَا يُتْلَىَ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحلّي الصّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ إِنّ اللّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ» (سورة المائدة، الآية ١)، وقد قال لنبيه : «وَإِمّا تَخَافَنّ من قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىَ سواء إِنّ اللّهَ لاَ يُحِبّ

الخَائنِينَ» (سورة الأنفال، الآية ٥٨)، فنهاه عن الغدر وذلك لا يكون إلا بنقض العهد. وقال جاك بيرك إن الآخرة تموج فى القرآن بقوة تغذى الصور الباذخة، وهذه الصور، تحرك المؤمنين دوما.

٤-٣- جمال التصوير:

إنّ ذكر كلمة «مَثَلاً» عرضاً فيما يبدو، يظهر غالباً لإثارة الخيال. تقول الآية٢٦ من سورة البقرة : «إِنّ اللّهَ لاَ يَسْتَحْى أَن يَضْرِبَ مَثَلاً مّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمّا الّذِينَ آمَنُواْ فَيَعْلَمُونَ أَنّهُ الحْقّ من رّبّهِمْ وَأَمّا الّذِينَ كَفَرُواْ فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللّهُ بِهَـَذَا مَثَلاً يُضِلّ بِهِ كَثِيراً وَيَهْدِى بِهِ كَثِيراً وَمَا يُضِلّ بِهِ إِلاّ الْفَاسِقِينَ»، وهى الكلمة التى استخدمها بليز باسكال بالمعنى نفسه فى القرن السابع عشر الميلادي. وتحيل الآية الإحالة الذاتية المتصلة. وكم من مرة يأتي فيها تذكير آخر بنص يصف النص ليطلق تلك الانطلاقات الرائعة للخيال التى يظل تأثيرها قوياً للغاية فى المؤمنين، إلى عظة لأولئك الأكثر اعتدالاً. ولا شك أن المختارين للجنة سينعمون بهذه الجنان «التى تجرى من تحتها الأنهار» ولكن أليس المعنى النهائي للإيحاء هو البحث فى الآية : «هَلْ جَزَاء الإِحْسَانِ إِلاّ الإِحْسَانُ» (سورة الرحمن، الآية ٦٠). فلنفكر فى هذا الاستخدام المزدوج لكلمتي «الإِحْسَانِ» و«الإِحْسَانُ». و«هَلْ»

في «هل جزاء الإحسان إلا الإحسان»، على أربعة أوجه:

١ – تكون بمعنى قد كالآية : «هَلْ أَتَىٰ عَلَى الإنسان حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئاً مَّذْكُوراً» (سورة الإنسان : الآية ١).

٢ – وبمعنى الاستفهام كالآية : «وَنَادَىٰ أَصْحَابُ الْجَنَّة أَصْحَابَ النَّارِ أَن قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقّاً فَهَلْ وَجَدتُّم مَّا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقّاً قَالُواْ نَعَمْ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَن لَّعْنَةُ اللّه عَلَى الظَّالمِين» (سورة الأعراف: الآية ٤٤).

٣ – وبمعنى الأمر كالآية : «إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ والبغضاء فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللّه وَعَنِ الصَّلاَةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ» (سورة المائدة: الآية ٩١).

٤ – وبمعنى ما في الجحد كما في الآية : «وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَاءَ اللّهُ مَا عَبَدْنَا من دُونه من شَيْءٍ نَّحْنُ وَلا آبَاؤُنَا وَلاَ حَرَّمْنَا من دُونه من شَيْءٍ كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلاَّ الْبَلاغُ الْمُبِينُ» (سورة النحل: الآية ٣٥).

و«هل جزاء الإحسان إلا الإحسان». قال عكرمة: أيْ هل جزاء من قال لا إله إلا الله إلا الجنة. ابن عباس: ما جزاء من قال لا إله إلا الله وعمل بما جاء به محمد إلا الجنة. وقيل: هل جزاء من أحسن في الدنيا إلا أن يحسن إليه في الآخرة، قال ابن زيد. وروى أنس أنّ النبي قرأ «هل جزاء الإحسان إلا الإحسان» ثم قال: «هل تدرون ماذا قال ربكم» قالوا الله

ورسول أعلم، قال: «يقول ما جزاء من أنعمت عليه بالتوحيد إلا الجنة». وروى ابن عباس أنّ النبي قرأ هذه الآية فقال: «يقول الله هل جزاء من أنعمت عليه بمعرفتي وتوحيدي إلا أن أسكنه جنتي وحظيرة قدسي برحمتي» وقال الصادق: هل جزاء من أحسنت عليه في الأزل إلا حفظ الإحسان عليه في الأبد. وقال محمد ابن الحنيفة والحسن: هي مسجلة للبر والفاجر، أي مرسلة على الفاجر في الدنيا والبر في الآخرة.

وهي لدى بيرك اسم فعل «مصدر» وتتردد كثيرًا جدًا وكذلك اسم الفاعل محسن وتتوحد مفاهيمها الحقيقية والمجازية، وكذلك الأمر بالنسبة لكلمة أحسن منذ البداية. فكيف يمكن التفريق في هذه الحالة المحددة بالنسبة لـ «أحسن» بين «يتقن العمل» أو «يحسن السلوك إزاء شخص ما، أو» يكون كفئًا وممتازًا؟ في تفسيره للسورة ٤، النساء آية ١٢٥ : «وَمَنْ أَحْسَنُ دِيناً مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لله وَهُوَ مُحْسِنٌ واتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلاً»، أورد القرطبي أنّ في هذه الآية إشارة إلى فضل دين الإسلام على سائر الأديان و«أسلم وجهه لله» معناه أخلص دينه لله وخضع له وتوجه إليه بالعبادة. قال ابن عباس: أراد أبا بكر الصديق. وانتصب «دينا» على البيان. «وَهُوَ مُحْسِنٌ»ابتداء وخبر في موضع الحال، أي موحد فلا يدخل فيه أهل الكتاب، لأنهم

تركوا الإيمان بمحمد. والملة الدين، والحنيف المسلم. وأورد بيرك تعليق القاسمي على العبارة ثنائية الكلمة «أحسن دينًا».. بتقريبها من تعريف صادر عن النبي نفسه : «عبادة الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك»، ولنذكر الرازي الذي أصر أيضًا فيما يتعلق ببقية الآية نفسها «أسلم وجهه لله». أيّ «أخضع وجهه لله على التشابه من ناحية الرؤية الشكلية» لأن الوجه هو أجمل ما في جسم الإنسان، والدرجات العلا للإيمان تجعله أكثر صقلاً وألفا بإبعاد الدنس الجسدي عنه»، ومن أجل ذلك فإننا حين ترجمنا العبارة المذكورة آنفًا أعرضنا عن كلمة «الامتياز» كترجمة لـ «إحسان» فهي في نظرنا خطأ بسبب الإسفاف والتفاهة ولجأنا إلى كلمة «حسن التصرف» مضبوطة على هيئتها كمصدر، وعلى إثارتها معنى الجمال. ويمكن أن نذكر بهذه المناسبة أنّ كلمة «إحسان» تضاف كزيادة تعزيزية إلى «إسلام» و«إيمان». وقد اختار الصوفيون تعبير الإحسان للدلالة على قيم تتجاوز أداء الشعائر والإيمان إلى عالم الرؤى والتصور. فلنقتصر نحن من ذلك على إبراز الدعوة للجمال والدعوة إلى القدوة.

وفيما يتعلق بمقولة «هل جزاء الإحسان»، فلا شك أن المفسرين يفهمون منها شيئًا من قبيل «أى شيء يمكن أن

تتوقعه فضيلة المؤمن إلا حسن الصنيع (من الله)» ولا يثير قلقهم أن مثل هذا التفسير، فضلاً عن بساطته، فإنه يسند إلى ذات الكلمة في موضعين جد متقاربين معنيين مختلفين. فهل ينبغي إذاً أن نوافق على صيغة «أى جزاء يمكن أن يتوقعه حسن الصنيع إلا حسن الصنيع؟»، ولكن حينذاك هل يمكن أن يجد حسن الصنيع جزاءه في نفسه؟ إن فهمنا للمقولة على هذا النحو سيكون بالتأكيد تشبثًا بحرفية النص، ولكن سيفزع الكثيرون من أن يجدوا في معرض الجنة القرآنية ما يمكن أن نعتبره بنفس القدر رمزًا لعلم الأخلاق الرواقي.

وجهنم بدورها أمًا لها إلاّ ميزة وقائية؟ نصل إلى نص الآية : «وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا التي أَرَيْنَاكَ إِلاَّ فِتْنَةً لِّلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ في القُرْآنِ وَنُخَوِّفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلاَّ طُغْيَاناً كَبِيرا» (سورة الإسراء، الآية ٦٠).

الآية: «وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا التي أَرَيْنَاكَ إِلاَّ فِتْنَةً لِّلنَّاسِ» لما بين أن إنزال آيات القرآن تتضمن التخويف ضم إليه ذكر آية الإسراء، وهي المذكورة في صدر السورة. وفي البخاري والترمذي عن ابن عباس في قوله تعالى: «وما جعلنا الرؤيا التى أريناك إلا فتنة للناس» قال: هي رؤيا عين أريها النبي

ليلة أسرى به إلى بيت المقدس. قال: «والشجرة الملعونة فى القرآن» هي شجرة الزقوم. قال أبو عيسى الترمذي: هذا حديث صحيح. وبقول ابن عباس قالت عائشة ومعاوية والحسن ومجاهد وقتادة وسعيد بن جبير والضحاك وابن أبى نجيح وابن زيد. وكانت الفتنة ارتداد قوم كانوا أسلموا حين أخبرهم النبي أنه أسرى به. وقيل: كانت رؤيا نوم. وهذه الآية تقضى بفساده، وذلك أن رؤيا المنام لا فتنة فيها، وما كان أحد لينكرها. وعن ابن عباس قال: الرؤيا التى فى هذه الآية هي رؤيا رسول الله أنه يدخل مكة فى سنة الحديبية، فرد فافتتن المسلمون لذلك، فنزلت الآية، فلما كان العام المقبل دخلها، وورد الآية «لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِن شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لاَ تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُواْ فَجَعَلَ مِن دُونِ ذَلِكَ فَتْحاً قَرِيباً» (سورة الفتح، الآية ٢٧). وفى هذا التأويل ضعف، لأن السورة مكية وتلك الرؤيا كانت بالمدينة. وقال فى رواية ثالثة: إنه رأى فى المنام بني مروان ينزون على منبره نزو القردة، فساءه ذلك فقيل: إنما هي الدنيا أعطوها، فسرى عنه، وما كان له بمكة منبر ولكنه يجوز أن يرى بمكة رؤيا المنبر بالمدينة. وهذا التأويل الثالث قاله أيضا سهل بن سعد رضي الله عنه. قال سهل إنما هذه الرؤيا هي أن رسول الله

كان يرى بني أمية ينزون على منبره نزو القردة، فاغتم لذلك، وما استجمع ضاحكا من يومئذ حتى مات (ص) . فنزلت الآية مخبرة أن ذلك من تملكهم وصعودهم يجعلها الله فتنة للناس وامتحانا. وقرأ الحسن بن علي في خطبته فى شأن بيعته لمعاوية: «وَإِنْ أَدْرِي لَعَلَّهُ فِتْنَةٌ لَكُمْ وَمَتَاعٌ إِلى حِينٍ» (سورة الأنبياء: الآية ١١١). قال ابن عطية: وفى هذا التأويل نظر، ولا يدخل فى هذه الرؤيا عثمان ولا عمر بن عبد العزيز ولا معاوية.

الآية : «والشجرة الملعونة فى القرآن» فيه تقديم وتأخير؛ أى ما جعلنا الرؤيا التى أريناك والشجرة الملعونة فى القرآن إلا فتنة للناس. وفتنتها أنهم لما خوفوا بها قال أبو جهل استهزاء: هذا محمد يتوعدكم بنار تحرق الحجارة، ثم يزعم أنها تنبت الشجر والنار تأكل الشجر، وما نعرف الزقوم إلا التمر والزبد، ثم أمر أبو جهل جارية فأحضرت تمرا وزبدا وقال لأصحابه: تزقموا. وقد قيل: إن القائل ما نعلم الزقوم إلا التمر والزبد ابن الزبعرى حيث قال : كثر الله من الزقوم فى داركم، فإنه التمر بالزبد بلغة اليمن. وجائز أن يقول كلاهما ذلك. فافتتن أيضا لهذه المقالة بعض الضعفاء، فأخبر الله نبيه أنه إنما جعل الإسراء وذكر شجرة الزقوم فتنة واختبارا ليكفر من سبق عليه الكفر ويصدق من سبق له الإيمان. كما

روى أن أبا بكر الصديق قيل له صبيحة الإسراء: إن صاحبك يزعم أنه جاء البارحة من بيت المقدس فقال: إن كان قال ذلك فلقد صدق. فقيل له: أتصدقه قبل أن تسمع منه؟ فقال : أين عقولكم ؟ أنا أصدقه بخبر السماء، فكيف لا أصدقه بخبر بيت المقدس، والسماء أبعد منها بكثير.

ويناقش التفسير فى هذا الشأن تباين المعنى بين الرؤيا، أيّ الحلم من جهة، وبين الرؤية، أيّ الإبصار أو التجلي. وناقش التنوعات الممكنة لاستخدام الجذر ف.ت.ن أى «يبتلى، يختبر»، ولا يود التفسير أن يبدى حيرة كيف أن القرآن فى مجال شائك كهذا قد ابتعد عن طبيعته ليعزو استخدامه الخاص لهاتين الصورتين، لا إلى الدلالة الموضوعية، ولكن إلى الردع، فضلاً عن ذلك، أن هذا الردع يظل عقيمًا. فإن المرجعية الذاتية ظاهرة فى القرآن وفى كافة الحالات وقد سبق أن أشرنا إليه كبعد بنيوي في القرآن. واعتقد جاك بيرك، حين رأى كثرة الحديث عن الجنة والنار فى القرآن، أن المراد هو الترهيب، وأن المغريات الحسية فى الجنة جاءت على سبيل الترغيب، كذلك المحذرات الرهيبة فى النار جاءت على سبيل الترهيب. وقد ابتدأ جاك بيرك الموضوع بقوله : إن الأخرويات تموج في القرآن بقوة تغذى الصور الباذخة، وهذا التلوين يحرك دومًا المؤمنين التقليديين، مع ذلك فإن هذا

التلوين، مثله مثل نظيره المسيحي، يثير في العصر الحديث الكاشف للأساطير، التشكك والارتباك، بل حتى المنازعة، وهذا الشك العصري لا يعنى جاك بيرك فى حد نفسه. فالحد من ملذات الجنة من ناحية، وكذلك من سعير جهنم من ناحية أخرى، إلى درجة المجاز هو تحدٍ للمشاعر الجديرة بالاحترام، وحرص جاك بيرك على أن يجتنب تحدى المشاعر الإسلامية العامة الجديرة بالاحترام. ولم يقل جاك بيرك، حسب قول البيومي، إن الصور الحسية المتكررة عن الجنة، والصور الرهيبة عن النار فى الإسلام والمسيحية معًا تدعونا إلى التشكك فى هذا العصر الذي يكشف الأساطير والخرافات ويرتاب فيها، إذن فهذه الصور القرآنية المتحدثة عن الجنة والنار من قبيل الأساطير. على أن عالم اللغة قد يطرح السؤال حول تحدى القرآن نفسه لمشاعر المسلمين أنفسهم.

وأول ما فاجأ به جاك بيرك البيومى تدليلاً على منحاه حديثه عن المَثل فى القرآن. لكن لم يحد بيرك من شأنه مستشهدًا بالآية ٢٦ من سورة البقرة : «إِنَّ اللَّهَ لاَ يَسْتَحْيِى أَن يَضْرِبَ مَثَلاً مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُواْ فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُواْ فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلاً يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَيَهْدِى بِهِ كَثِيراً وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلاَّ الْفَاسِقِينَ»، وقد فسرها بقوله «إن الله لا يشمئز من

استخلاص تشابه من دودة وهى الكلمة التى استخدمها بليز باسكال لدينا بالروح نفسها». إن الاستحياء، يقول البيومي، ليس الاشمئزاز. والبعوضة ليست الدودة، وضرب المثل ليس مجرد استخلاص تشابه. وأورد القرطبي في تفسيره للآية أن قوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ لاَ يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلاً مَّا بَعُوضَةً» قال ابن عباس فى رواية أبى صالح: لما ضرب الله هذين المثلين للمنافقين: يعني «مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَاراً فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لاَّ يُبْصِرُونَ» (سورة البقرة، الآية ١٧) والآية : «أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصْابِعَهُمْ فِي آذَانِهِم مِّنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ» (سورة البقرة، الآية ١٩)، قالوا: الله أجل وأعلى من أن يضرب الأمثال، فأنزل الله هذه الآية. وفى رواية عطاء عن ابن عباس قال: لما ذكر الله آلهة المشركين فقال: «يَاأَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَاباً وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِن يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئاً لاَّ يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ» (سورة الحج: الآية ٧٣). وذكر كيد الآلهة فجعله كبيت العنكبوت، قالوا: أرأيت حيث ذكر الله الذباب والعنكبوت فيما أنزل من القرآن على محمد، أى شيء يصنع؟ فأنزل الله الآية. وقال الحسن وقتادة: لما ذكر الله الذباب

والعنكبوت في كتابه وضرب للمشركين به المثل، ضحكت اليهود وقالوا: ما يشبه هذا كلامِ الله، فوردت الآية.

و«يستحيي» أصله يستحيِيُ، عينه ولامه حرفا علة، أعلت اللام منه بأن استثقلت الضمة على الياء فسكنت. وأسم الفاعل في هذا: مستحيٍ، والجمع مستحيون ومستحيين. وقرأ ابن محيصن «يستحي» بكسر الحاء وياء واحدة ساكنة، وروى عن ابن كثير، وهي لغة تميم وبكر ابن وائل، نقلت فيها حركة الياء الأولى إلى الحاء فسكنت، ثم استثقلت الضمة على الثانية فسكنت، فحذفت إحداهما للالتقاء، وأسم الفاعل مستحٍ، والجمع مستحون ومستحين. قاله الجوهري. واختلف المتأولون في معنى «يستحيي» في هذه الآية فقيل: لا يخشى، ورجحه الطبري، وفي التنزيل: «وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَراً زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لاَ يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْاْ مِنْهُنَّ وَطَراً وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولاً» (سورة الأحزاب: الآية ٣٧)، بمعنى تستحي. وقال غيره: لا يترك. وقيل: لا يمتنع. وأصل الاستحياء الانقباض عن الشيء والامتناع منه خوفا من مواقعه القبيح، وهذا محال على الله تعالى. وفي صحيح مسلم عن أم سلمه قالت: جاءت أم سليم

إلى النبي فقالت: يا رسول الله، إن الله لا يستحيى من الحق. المعنى لا يأمر بالحياء فيه، ولا يمتنع من ذكره.

الآية : «أن يضرب مثلا ما» «يضرب» معناه يبين، و«أن» مع الفعل فى موضع نصب بتقدير حذف من. «مثلا» منصوب بيضرب «بعوضة» فى نصبها أربعة أوجه:

١ - تكون «ما» زائدة، و«بعوضة» بدلا من «مثلا».

٢ - تكون «ما» نكرة فى موضع نصب على البدل من قوله: «مثلا». و«بعوضة» نعت لما، فوصفت «ما» بالجنس المنكر لإبهامها لأنها بمعنى قليل، قاله الفراء والزجاج وثعلب.

٣ - نصبت على تقدير إسقاط الجار، المعنى أن يضرب مثلا ما بين بعوضة، فحذفت «بين» وأعربت بعوضة بإعرابها، والفاء بمعنى إلى، أى إلى ما فوقها. وهذا قول الكسائى والفراء أيضا، وأنشد أبو العباس : يا أحسن الناس ما قرنا إلى قدم ولا حبال محب واصل تصل أراد ما بين قرن، فلما أسقط «بين» نصب.

٤ - أن يكون «يضرب» بمعنى يجعل، فتكون «بعوضة» المفعول الثاني. وقرأ الضحاك وإبراهيم بن أبى عبلة ورؤبة بن العجاج «بعوضة» بالرفع، وهى لغة تميم. قال أبو الفتح: ووجه ذلك أن «ما» اسم بمنزلة الذي، و«بعوضة» رفع على إضمار المبتدأ، التقدير: لا يستحيى أن يضرب الذي هو بعوضة مثلا،

فحذف العائد على الموصول وهو مبتدأ. ومثله قراءة بعضهم: «تماما على الذي أحسن» أي على الذي هو أحسن. وحكى سيبويه: ما أنا بالذي قائل لك شيئا، أى هو قائل. قال النحاس: والحذف فى «ما» أقبح منه فى «الذي»، لأن «الذي» إنما له وجه واحد والاسم معه أطول. ويقال: إن معنى ضربت له مثلا، مثلت له مثلا. وهذه الأبنية على ضرب واحد، وعلى مثال واحد ونوع واحد والضرب النوع. والبعوضة: فعولة من بَعَض إذا قطع اللحم، يقال: بضع وبعض بمعنى، وقد بعضته تبعيضا، أى جزأته فتبعض. والبعوض: البق، الواحدة بعوضة، سميت بذلك لصغرها. قال الجوهري وغيره.

الآية : «فما فوقها» قد تقدم أن الفاء بمعنى إلى، ومن جعل «ما» الأولى صلة زائدة فـ«ما» الثانية عطف عليها. وقال الكسائى وأبو عبيدة وغيرهما: معنى «فما فوقها» – والله أعلم – ما دونها، أى إنها فوقها فى الصغر. قال الكسائي: وهذا كقولك فى الكلام: أتراه قصيرا؟ فيقول القائل: أو فوق ذلك، أى هو أقصر مما ترى. وقال قتادة وابن جريج: المعنى فى الكبر.

الآية: «فأما الذين آمنوا فيعلمون أنه الحق من ربهم» الضمير فى «أنه» عائد على المثل أى أن المثل حق. والحق خلاف الباطل. والحق: واحد الحقوق. والحقة (بفتح الحاء)

أخص منه، يقال: هذه حقتي، أى حقي. «وأما الذين كفروا» لغة بني تميم وبني عامر في «أما» أيما، يبدلون من إحدى الميمين ياء كراهية التضعيف، وعلى هذا ينشد بيت عمر بن أبى ربيعة:

رأت رجلا أيما إذا الشمس

عارضت فيضحى وأيما بالعشى فيخصر

الآية : «فيقولون ماذا أراد الله بهذا مثلا» اختلف النحويون فى «ماذا»، فقيل: هي بمنزلة اسم واحد بمعنى أى شيء أراد الله، فيكون فى موضع نصب بـ«أراد». قال ابن كيسان: وهو الجيد. وقيل: «ما» اسم تام فى موضع رفع بالابتداء، و«ذا» بمعنى الذي وهو خبر الابتداء، ويكون التقدير: ما الذي أراده الله بهذا مثلا، ومعنى كلامهم هذا: الإنكار بلفظ الاستفهام. و«مثلا» منصوب على القطع، التقدير: أراد مثلا، قاله ثعلب. وقال ابن كيسان: هو منصوب على التمييز الذي وقع موقع الحال.

الآية : «يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا» قيل: هو من قول الكافرين، أى ما مراد الله بهذا المثل الذي يفرق به الناس إلى ضلالة وإلى هدى. وقيل: بل هو خبر من الله عز وجل، وهو أشبه، لأنهم يقرون بالهدى أنه من عنده، فالمعنى: قل يضل الله به كثيرا ويهدى به كثيرا، أى يوفق ويخذل، وعليه فيكون

فيه رد على من تقدم ذكرهم من المعتزلة وغيرهم فى قولهم: إن الله لا يخلق الضلال ولا الهدى. قالوا: ومعنى «يضل به كثيرا» التسمية هنا، أى يسميه ضالا، كما يقال: فسقت فلانا، يعنى سميته فاسقا، لأن الله تعالى لا يضل أحدا. هذا طريقهم فى الإضلال، وهو خلاف أقاويل المفسرين، وهو غير محتمل فى اللغة، لأنه يقال: ضلله إذا سماه ضالا، ولا يقال: أضله إذا سماه ضالا، ولكن معناه ما ذكره المفسرون أهل التأويل من الحق أنه يخذل به كثيرا من الناس مجازاة لكفرهم.

«وما يضل به إلا الفاسقين» ولا خلاف أن قوله: «وما يضل به إلا الفاسقين» أنه من قول الله. و«الفاسقين» نصب بوقوع الفعل عليهم، والتقدير: وما يضل به أحدا إلا الفاسقين الذين سبق فى علمه أنه لا يهديهم. ولا يجوز أن تنصبهم على الاستثناء لأن الاستثناء لا يكون إلا بعد تمام الكلام. وقال نوف البكالي: قال عزير فيما يناجى ربه عز وجل: إلهي تخلق خلقا فتضل من تشاء وتهدى من تشاء. قال فقيل: يا عزير اعرض عن هذا! لتعرضن عن هذا أو لأمحونك من النبوة، إني لا أسأل عما أفعل وهم يسألون. والضلال أصله الهلاك، يقال منه: ضل الماء فى اللبن إذا استهلك، ومنه الآية : «وَقَالُوٓاْ أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُم بلقاء رَبِّهِمْ

كَافِرُونَ» (سورة السجدة : الآية ١٠)، وقد تقدم فى الفاتحة. والفسق أصله فى كلام العرب الخروج عن الشيء، يقال: فسقت الرطبة إذا خرجت عن قشرها، والفأرة من جحرها. والفويسقة: الفأرة، وفى الحديث: «خمس فواسق يقتلن فى الحل والحرم الحية والغراب الأبقع والفأرة والكلب العقور والحديا». روته عائشة عن النبي (ص) ، أخرجه مسلم. وفى رواية (العقرب) مكان (الحية). فأطلق النبي عليها اسم الفسق لأذيتها، على ما يأتي بيانه في هذا الكتاب إن شاء الله تعالى. وفسق الرجل يفسق ويفسق أيضا - فسقا وفسوقا، أى فجر. فأما قوله تعالى: «ففسق عن أمر ربه» فمعناه خرج. وزعم ابن الأعرابي أنه لم يسمع قط فى كلام الجاهلية ولا فى شعرهم فاسق. قال: وهذا عجب، وهو كلام عربي حكاه عنه ابن فارس والجوهري.

قد ذكر أبو بكر الأنبارى فى كتاب «الزاهر» له لما تكلم على معنى الفسق قول الشاعر:

يذهبن في نجد وغورا غائرا

فواسقا عن قصدها جوائرا

والفِسّيق: الدائم الفسق. ويقال فى النداء: يا فسق ويا خبث، يريد: يا أيها الفاسق، ويا أيها الخبيث. والفسق فى عرف الاستعمال الشرعي: الخروج من طاعة الله عز وجل،

فقد يقع على من خرج بكفر وعلى من خرج بعصيان.

فالمثل إذاً قد جاء فى القرآن - تبعا لسرد محمد رجب البيومي لفهم جاك بيرك- ليطير بالقارئ في دنيا الخيال، ويحدث تأثيره فى نفس المؤمنين. فإذا قال الله مثلاً فى سورة محمد : «مَثَلُ الجَنَّةِ التي وُعِدَ المُتَّقُونَ فيها أَنْهَارٌ مِّن ماءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِّن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّى وَلَهُمْ فيهَا مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَمَغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ في النَّارِ وَسُقُوا ماءً حَمِيماً فَقَطَّعَ أمعاءهم» (الآية ١٥)، فقال القرطبي إنّ قوله : «مَثَلُ الجَنَّةِ التي وُعِدَ المُتَّقُونَ» لما قال عز وجل: «إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ» (سورة الحج، الآية ١٤) وصف تلك الجنات، أى صفة الجنة المعدة للمتقين. وقد مضى الكلام فى هذا فى «الرعد». وقرأ على بن أبى طالب «مثال الجنة التى وعد المتقون». «فيها أنهار من ماء غير أسن» أى غير متغير الرائحة. والآسن من الماء مثل الآجن. وقد أسن الماء يأسن ويأسن أسنا وأسونا إذا تغيرت رائحته. وكذلك أجن الماء يأجن ويأجن أجنا وأجونا. ويقال بالكسر فيهما: أجن وأسن يأسن ويأجن أسنا وأجنا، قاله اليزيدي. وأسن الرجل أيضا

يأسن (بالكسر لا غير) إذا دخل البئر فأصابته ريح منتنة من ريح البئر أو غير ذلك فغشى عليه أو دار رأسه، قال زهير:

قد أترك القِرن مصفرا أنامله

يميد فى الرمح ميد المائح الآسن

ويروى «الوسن». وتأسن الماء تغير. أبو زيد: تأسن على تأسنا اعتل وأبطأ. أبو عمرو: تأسن الرجل أباه أخذ أخلاقه. وقال اللحياني: إذا نزع إليه فى الشبه، وقراءة العامة «آسن» بالمد. وقرأ ابن كثير وحميد «أسن» بالقصر، وهما لغتان، مثل حاذر وحذر. وقال الأخفش: أسن للحال، وآسن (مثل فاعل) يراد به الاستقبال.

قوله تعالى: «وأنهار من لبن لم يتغير طعمه» أى لم يحمض بطول المقام كما تتغير ألبان الدنيا إلى الحموضة. «وأنهار من خمر لذة للشاربين» أى لم تدنسها الأرجل ولم ترنقها الأيدي كخمر الدنيا، فهي لذيذة الطعم طيبة الشرب لا يتكرهها الشاربون. يقال: شراب لذ ولذيذ بمعنى. واستلذه عده لذيذا. «وأنهار من عسل مصفى» العسل ما يسيل من لعاب النحل. «مصفى» أى من الشمع والقذى، خلقه الله كذلك لم يطبخ على نار ولا دنسه النحل. وفى الترمذي عن حكيم بن معاومة عن أبيه عن النبي قال: «إن فى الجنة بحر الماء وبحر العسل وبحر اللبن وبحر الخمر ثم تشقق الأنهار بعد». قال: حديث حسن

صحيح. وفى صحيح مسلم عن أبى هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله (ص) : «سيحان وجيحان والنيل والفرات كل من أنهار الجنة». وقال كعب: نهر دجلة نهر ماء أهل الجنة، ونهر الفرات نهر لبنهم، ونهر مصر نهر خمرهم، ونهر سيحان نهر عسلهم. وهذه الأنهار الأربعة تخرج من نهر الكوثر. والعسل: يذكر ويؤنث. وقال ابن عباس: «من عسل مصفى» أى لم يخرج من بطون النحل. «ولهم فيها من كل الثمرات» «من» زائدة للتأكيد. «ومغفرة من ربهم» أى لذنوبهم. «كمن هو خالد فى النار» قال الفراء: المعنى أفمن يخلد فى هذا النعيم كمن يخلد فى النار. وقال الزجاج: أى أفمن كان على بينة من ربه وأعطى هذه الأشياء كمن زين له سوء عمله وهو خالد فى النار.

وإذا قال الله «مَّثَلُ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لاَّ يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُواْ عَلَىَ شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلاَلُ الْبَعِيدُ» (سورة إبراهيم الآية ١٨)، فقوله تعالى: «مثل الذين كفروا بربهم أعمالهم كرماد» اختلف النحويون فى رفع «مَّثَلُ» فقال سيبويه: ارتفع بالابتداء والخبر مضمر؛ التقدير: وفيما يتلى عليكم أو يقص «مثل الذين كفروا بربهم» ثم ابتدأ فقال: «أعمالهم كرماد» أى كمثل رماد «اشتدت به الريح». وقال الزجاج: أى مثل الذين كفروا فيما

يتلى عليكم أعمالهم كرماد، وهو عند الفراء على إلغاء المثل، التقدير: والذين كفروا بربهم أعمالهم كرماد. وعنه أيضا أنه على حذف مضاف؛ التقدير: مثل أعمال الذين كفروا بربهم كرماد؛ وذكر الأول عنه المهدوي، والثاني القشيرى والثعلبي ويجوز أن يكون مبتدأ كما يقال: صفة فلان أسمر؛ فـ«مثل» بمعنى صفة. ويجوز فى الكلام جر «أعمالهم» على بدل الاشتمال من «الذين» واتصل هذا بقوله: «وخاب جبار عنيد» والمعنى: أعمالهم محبطة غير مقبولة. والرماد ما بقى بعد احتراق الشيء؛ فضرب الله هذه الآية مثلا لأعمال الكفار فى أنه يمحقها كما تمحق الريح الشديدة الرماد فى يوم عاصف. والعصف شدة الريح؛ وإنما كان ذلك لأنهم أشركوا فيها غير الله.

وأفاض علماء البلاغة والتفسير فى فوائد ضرب المثل، فلم يقولوا إنه تصوير أسطوري لإحداث الرهبة أو الرغبة، ولكنهم قالوا إن المثل يأتي لتقرير حال الممثَّل فى النفس، حيث يكون الممثل به أوضح من الممثَّل، أو يكون للنفس سابقة ألفة وائتناس به، أو للترغيب فى شيء محبوب، أو التنفير عن شيء مكروه، ومثلوا لذلك بآيات كثيرة لا نملأ الفراغ بذكرها، لأنها معروفة للطلاب، بله العلماء، إذن فكل الأمثلة التى جاءت عن الجنة والنار تهدف إلى إيضاح حقيقة. وتزيد القارئ إيقانًا

واطمئنانًا، وليست انطلاقًا عشوائيًا للخيال، وقد قال الباحث أن الأمر لدى العقلاء من القراء ينتهي بهم إلى معنى مألوف، يكاد ينحصر في الآية : «هل جزاء الإحسان إلا الإحسان»، سورة الرحمن الآية ٦٠، أي أن الجنة فيها ثواب المحسن بقدر ما قدم من الإحسان، أما التهويل بالمثل فمما يرضى العواطف المتطلعة فحسب.

وكان محمد رجب البيومي يحب أن يقف جاك بيرك عند القول النبوي عن الجنة «فيها ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر»، ليعلم أن المثل الذي وعد به المتقون في سورة محمد قد سُمع به في القرآن، وبقي ما لم يسمع به أحد، وإذن فليست هناك مبالغة تخرج إلى حد الأساطير، وإنما هو تنزيل من رب العالمين. وقد روى البيهقي عن أبي هريرة أن رسول الله قال : «إن القرآن نزل على خمسة أوجه: حلال، وحرام، ومحكم، ومتشابه، وأمثال، فاعملوا بالحلال، واجتنبوا الحرام، واتبعوا المحكم، وآمنوا بالمتشابه، واعتبروا بالأمثال. وقد عده الشافعي مما يجب على المجتهد معرفته من علوم القرآن، فقال : ثم معرفة ما ضرب فيه من الأمثال الدوال على طاعته، المثبتة لاجتناب معصيته، وترك الغفلة عن الحفظ، والازدياد من نوافل الفضل. وقد صنف فيه من المتقدمين الحسن بن الفضل وغيره، وحقيقته إخراج الأغمض

إلى الأظهر، وهو قسمان :

١ - ظاهر، وهو المصرح به.

٢ - كامن وهو الذي لا ذكر للمثل فيه، وحكمه حكم الأمثال.

وقسمه أبو عبد الله البكر ابادى إلى أربعة أوجه :

١ - إخراج ما لا يقع عليه الحس إلى ما يقع عليه.

٢ - إخراج ما لا يعلم ببديهة العقل إلى ما يعلم بالبديهة.

٣ - إخراج ما لم تجربه العادة إلى ما جرت به العادة.

٤ - إخراج ما لا قوة له من الصفة إلى ما له قوة.

وضرب الأمثال فى القرآن يستفاد منه أمور كثيرة : التذكير، والوعظ، والحث، والزجر، والاعتبار، والتقرير وترتيب المراد للعقل، وتصويره فى صورة المحسوس، بحيث يكون نسبته للفعل كنسبة المحسوس إلى الحس(٤). ووقف جاك بيرك عند لفظ «الإحسان» باعتباره جزاء معقولاً لا مبالغًا فيه للمحسن، وقال «إن للمادة عدة معان منها : أحسن بمعنى أتقن وأحسن بمعنى يجيد السلوك. وأحسن بمعنى أن يكون كفئًا ممتازًا». وليست هناك عدة معان، لأن جميع هذه المدلولات ترجع إلى معنى واحد، فمن أتقن العمل فإنه بذلك أجاد السلوك سواء كان الإتقان حسيًا أو معنويًا، ومن أجاد السلوك صار كفئًا ممتازًا، وعدم تذوق الباحث للأسلوب

العربي جعله ينتهي إلى نتائج لا يقول بها غيره، وذكر للصوفية تفسيراً للإحسان فحواه أنه يدل على قيم تتجاوز أداء الشعائر إلى عالم الرؤى والتصور، والصوفيون لم يقولوا فى معنى الإحسان غير ما قاله الرسول فى حديثه الشريف، وهو أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك، وهو معنى لا يقتصر على الصوفية ولكن المسلمين جميعًا يقولون به لأنه وارد بألفاظه ومعناه عن رسول الله.

وبعد ذلك رجع جاك بيرك إلى الآية ليقول: «إن المفسرين يفهمون منها شيئًا من قبيل : «أى جزاء يتوقعه حسن الصنيع إلا حسن الصنيع»، وهذا التزام بحرفية النص، ولكنه سيفزع الكثيرين الذين يعرفون أن الجنة تحوى اللذائذ المثيرة التى نوهت بها الآيات الأخرى»، وسأل محمد رجب البيومى جاك بيرك : هل للإحسان نهاية ينتهي إليها؟ وإذا تحدث جاك بيرك عن الجنة فلابد أن يتحدث عن النار، وقد تساءل : أما لجنهم إلا ميزة وقائية؟ لما لحظه من قول الله «فاتقوا النار» فى كتاب الله ثم استشهد فى مجال المبالغة فى وصف النار بآية لا تدل على ذلك، وهى الآية : «وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنّ رَبّكَ أَحَاطَ بِالنّاسِ وَمَا جَعَلْنَا الرؤيَا التي أَرَيْنَاكَ إِلاّ فِتْنَةً لّلنّاسِ وَالشّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ في القُرْآنِ وَنُخَوّفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلاّ طُغْيَاناً كَبِيراً» (سورة الإسراء، آية ٦٠). وقال البيومى إنّ معنى الآية التى أجمع

المفسرون على مجمله «وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلاَّ فِتْنَةً لِّلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي القُرْآنِ وَنُخَوِّفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلاَّ طُغْيَاناً كَبِيراً» (سورة الإسراء الآية ٦٠)، وعلم عقبى المشركين فى الدنيا، حيث سيهزمون فى بدر، وقد بشر الله نبيه بذلك من قبل فى سورة القمر حين قال سيهزم الجمع ويولون الدبر ثم تحقق ذلك عن عيان، فالرؤيا عند جماعة هي رؤيا هزيمة المشركين عند وقوعها، وعند آخرين هي رؤيا الإسراء وقد سماها رؤيا على قول المكذبين، وكذلك الشجرة الملعونة كانت فتنة للناس أيضًا، لأنهم قالوا كيف تكون شجرة الزقوم فى النار ولا تأكلها النار؟ ! ففتنوا بذلك كما فتنوا فى الرؤيا بمعنييها، وقد خوفناهم بهاتين فما ازدادوا إلا طغيانًا !! وقال البيومى إنه كان من المنتظر أن يستشهد جاك بيرك بمثل الآيات : «هَذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُواْ فِي رَبِّهِمْ فَالَّذِينَ كَفَرُواْ قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِّن نَّارٍ يُصَبُّ مِن فَوْقِ رُؤُوسِهِمُ الْحَمِيمُ» (١٩) «يُصْهَرُ بِهِ مَا فِي بُطُونِهِمْ وَالْجُلُودُ» (٢٠) «وَلَهُمْ مَقَامِعُ مِنْ حَدِيدٍ» (٢١) «كُلَّمَا أَرَادُواْ أَن يَخْرُجُواْ مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُواْ فِيهَا وَذُوقُواْ عَذَابَ الْحَرِيقِ» (٢٢): من سورة الحج أو مثل قوله «وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعداءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ» (١٩) «حَتَّى إِذَا مَا جَاءوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُم بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ»

(٢٠) «وَقَالُواْ لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا قَالُوٓاْ أَنطَقَنَا اللَّهُ الذي أَنطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (٢١) من سورة فصلت ولكن جاك بيرك استشهد بآية الإسراء السابقة ليشير إلى تباين المعنى بين رؤية ورؤيا. وهو أمر حققه المفسرون بما يُطمئن القارئ. وجاك بيرك تعجب لم يبدى المفسرون حيرة في فهم لفظيّ الرؤية والرؤيا ؟

أورد السيوطي(٥)، تنبه البعض لما في القرآن من الحكم والأمثال والمواعظ التي تقلقل قلوب الرجال وتكاد تدكدك الجبال فاستنبطوا مما فيه من الوعد والوعيد والتحذير والتبشير وذكر الموت والمعاد والنشر والحشر والحساب والعقاب والجنة والنار فصولا من المواعظ وأصولا من الزواجر فسموا بذلك الخطباء والوعاظ. واستنبط قوم مما فيه من أصول التعبير مثل ما ورد في قصة يوسف في البقرات السمان وفي منامي صاحبي السجن وفي رؤياه الشمس والقمر والنجوم ساجدة وسموه تعبير الرؤيا واستنبطوا تفسير كل رؤيا من الكتاب فإن عز عليهم إخراجها منه فمن السُنة التي هي شارحة للكتاب فإن عسر فمن الحكم والأمثال. وأفرد «أمثال القرآن»، بحسب السيوطي، بالتصنيف الإمام الحسن الماوردي. قال تعالى ولقد ضربنا لناس في هذا القرآن من كل مثل لعلهم يتذكرون وقال تعالى «وتلك الأمثال نضربها للناس

وما يعقلها إلا العالمون» وأخرج البيهقى عن أبى هريرة قال: قال رسول الله إن القرآن نزل على خمسة أوجه: حلال وحرام ومحكم ومتشابه وأمثال فاعلموا بالحلال واجتنبوا الحرام واتبعوا المحكم وآمنوا بالمتشابه واعتبروا بالأمثال. قال الماوردي:من أعظم علم القرآن علمه والناس فى غفلة عنه لاشتغالهم بالأمثال وإغفالهم الممثلات والمثل بلا ممثل كالفَرس بلا لجام والناقة بلا زمام.وقال غيره : قد عده الشافعي مما يجب على المجتهد معرفته من علوم القرآن فقال: ثم معرفة ما ضرب فيه من الأمثال الدوال على طاعته المبينة لاجتناب ناهية. قال الشيخ عز الدين: إنما ضرب الله الأمثال فى القرآن تذكيراً ووعظًا فما اشتمل منها على تفاوت ثواب أو على إحباط عمل أو على مدح أو ذم أو نحوه، فإنه يدل على الأحكام وقال غيره: ضرب الأمثال فى القرآن يستفاد منه أمور كثيرة: التذكير والوعظ والحث والزجر والاعتبار والتقرير وتقريب المراد للعقل وتصويره بصورة المحسوس فإن الأمثال تصور المعاني بصورة الأشخاص لأنها أثبت فى الأذهان لاستعانة الذهن فيها بالحواس، ومن ثم كان الغن المثل تشبيه الخفي والغائب بالمشاهد وتأتى أمثال القرآن مشتملة على بيان بتفاوت الأجر وعلى المدح والذم وعلى الثواب والعقاب وعلى تفخيم الأمر أو تحقيره وعلى تحقيق أمر أو إبطاله قال

تعالى وضربنا لكم الأمثال فامتن علينا بذلك لما تضمنه من الفوائد.قال الزركشى فى البرهان : وأن حكمته تعليم البيان وهون خصائص هذه الشريعة. قال الزمخشري: التصوير إنما يصار إليه لكشف المعاني وإدناء المتوهم من الشاهد فإن كان الممثل له عظيمًا كان الممثل به مثله وإن كان حقيرًا كان الممثل به كذلك. وقال الأصبهاني: لضرب العرب الأمثال واستحضار العلماء النظائر شأن ليس بالخفي في إبراز خفيات أو رفع الأستار عن الحقائق تريك المتخيل فى صورة المتحقق والمتوهم فى معرض المتيقن والغائب كأنه مشاهد.وفى ضرب الأمثال تنكيت للخصم الشديد الخصومة وقمع لضرورة الجامع الأبي فإنه يؤثر فى القلوب ما لا يؤثر وصف الشيء فى نفسه ولذلك أكثر الله تعالى في كتابه فى سائر كتبه الأمثال ومن سور الإنجيل سور تسمى سورة الأمثال وفشت فى الكلام النبوي، وكلام الحكماء.

٤-٤- الدعوة العقلية :

أكد البيومى على الدعوة العقلية التى يدعو إليها القرآن كما يؤكد بيرك الدعوة نفسها. وإن لهذا المنهج العقلي لبذوراً قديمة، فإن من الصحابة مع تحفظهم فى شأن تأويل النص، من عُرف بالإكثار من التفسير والجرأة أحيانا فى تناول بعض اياته المتشابهة، يذكر بيرك من هؤلاء الإمام على بن أبى

طالب من دون عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس. وتبع ابن عباس مجاهد بن جبير المكي. ثم على يد المعتزلة من بعد ذلك كان التوسع فى التفسير بالرأي حتى لا يقع خلاف بين النص والعقل. وقد تضمن الكشاف لجار الله الزمخشرى الذي استعان به بيرك فى بعض مواضع التفسير، آراء أهل الاعتزال، فكان بذلك فاتحا الباب أمام التفسير العقلي للنص. وأورد محمد رجب البيومى إن من يقرأ القرآن يعرف دعوته إلى العقل، وإعمال التفكير، والتدبر فى ملكوت السماوات والأرض لينتهي التدبر العقلي المجرد عن الهوى إلى الإيمان المؤكد بالدليل، وطريقة من يريد أن يبحث عن مكانة العقل فى القرآن، أن يأتي بآيات الدعوة إلى التدبر، والنظر الفكري، فيضمها في قلادة واحدة ليستخرج منها كل ما تدعو إليه من يقظة الفكر، والتماع الذهن. وحين وصف القرآن خصوم الدعوة بقوله : «أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلاَّ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلّ سَبِيلاً» (سورة الفرقان الآية ٤٤)، أراد أن يثبت أنهم فقدوا عقولهم المدبرة، ونفوسهم المفكرة. كل من يقرأ القرآن يعرف ذلك، لأن القرآن لم يدع إلى العقل فى آية أو آيتين، بل أكد هذه الدعوة مكرراً إياها، كيّ يقطع كل شك يفد على ذهن من يرى أن الإيمان تسليم قلبي لا يرجع إلى اقتناع مؤيد بالدليل. وبدأ جاك بيرك حديثه

مستشهداً بالآية : «قُلْ هَـٰذِه سبيلي أَدْعُو إلى الله عَلَىٰ بَصيرَةٍ أَنَاْ وَمَنِ اتبعني وَسُبْحَانَ اللَّه وَمَا أَنَاْ منَ الْمُشْرِكِينَ» (سورة يوسف، الآية ١٠٨)، وكـأنّ جـاك بيـرك يوحي للقـارئ أن البصيرة من هدى الحسّ لا من هدى العقل، مع أنّ المفسرين فسروا البصيرة بالحجة الكاشفة، وتنهض الحجة كاشفة على شتى البراهين. «عَلَىٰ بَصِيرَةٍ» أي على يقين وحق، ومنه: فلان مستبصر بهذا.

ثم خطا جاك بيرك بحسب البيومى خطوة ثانية فاتجه إلى الآية : «وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ» (سورة الحجر، الآية ٩٩). والمعـروف أنّ اليـقين هنا هو الموت، أى يظل المخـاطب عابداً ربه طيلة حياته، حتى يحين أجله، فيرى أنه بعد الموت قد كان على صحة فيما اعتقد من العبادة فى الحياة. فالموت يقين باعتباره حقًا لا محيد عنه. ويقين بمعنى أنه يكشف الضلال عن المصادر المظلمة بعد أن تتجرد من أجسامها، لنعلم بعد الموت أن الله حق، وأن الدين حق، وهنا يكون الموت يقيناً لاشك فيه. وترك جاك بيرك هذا المعنى. وذهب إلى أن معنى اليقين هو التأكد، بمعنى أن الإنسان يبدأ العبادة على غير إدراك حقيقي لصحتها، وما يزال يعبد ويعبد حتى يدرك فى النهاية – إن أدرك – أنه على صراط مستقيم. ولم يجهل جاك بيرك، حسب ما يقول البيومي، ما قال المفسرون عن

اليقين، فقد نقل عن العلامة أبي السعود قوله: «إن اليقين هنا يعني الموت، إذ هو الوحيد القادر على أن يتيح للمؤمن رؤية مباشرة لله». وكذلك رجع إلى الطبري فعرف المدلول الصادق للكلمة، ولكنه اتجه إلى تفسير اليقين بالتأكد، ليعلن أن العبادة في الإسلام تسبق البحث والتفكير، وأن المسلم يعتنق الإسلام عن تصديق فطري. وقد نسي جاك بيرك أن المخاطب بالعبادة الرسول أولا، وقد تأكد من دعوته من يوم أن اعتنقها، وحمله هذا التأكد على أن يقول لعمه أبي طالب : «يا عم، والله لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في شمالي ما تركت هذا الأمر حتى يظهره الله أو أهلك دونه». أفيكون صاحب هذا الإصرار الجازم، والتصميم الحازم لا يزال في المرحلة الأولى، وعليه أن يعبد الله قبل أن يتأكد حتى يدركه التأكد فيما بعد. وفي تلك الآية : «وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ» (سورة الحجر، الآية ٩٩)، مسألة أن اليقين هو الموت. وأمره بعبادته إذ قصر عباده في خدمته، وأن ذلك يجب عليه. فإن قيل : فما فائدة قوله: «حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ» وكان قوله: «وَاعْبُدْ رَبَّكَ» كافيا في الأمر بالعبادة. قيل له: الفائدة في هذا أنه لو قال: «واعبد ربك» مطلقا ثم عبده مرة واحدة كان مطيعا، وإذا قال «حتى يأتيك اليقين» كان معناه لا تفارق هذا حتى تموت. فإن قيل : كيف قال سبحانه: «واعبد ربك حتى يأتيك اليقين» ولم يقل

أبدا، فالجواب أن اليقين أبلغ من قوله: أبدا؛ لاحتمال لفظ الأبد للحظة الواحدة ولجميع الأبد. والمراد استمرار العبادة مدة حياته، كما قال العبد الصالح: وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حيا. ويترتب على هذا أن الرجل إذا قال لامرأته: أنت طالق أبدا، وقال: نويت يوما أو شهرا كانت عليه الرجعة. ولو قال: طلقتها حياتها لم يراجعها. والدليل على أن اليقين الموت حديث أم العلاء الأنصارية، وكانت من المبايعات، وفيه: فقال الرسول : «أما عثمان – أعنى عثمان بن مظعون – فقد جاءه اليقين وإني لأرجو له الخير والله ما أدرى وأنا رسول الله ما يفعل به». وذكر الحديث. انفرد بإخراجه البخاري رحمه الله وكان عمر بن عبد العزيز يقول: ما رأيت يقينا أشبه بالشك من يقين الناس بالموت ثم لا يستعدون له؛ يعنى كأنهم فيه شاكون. وقد قيل إن اليقين هنا هو الحق الذي لا ريب فيه من نصرك على أعدائك. قال ابن شجرة. والأول أصح، عند القرطبي، وهو قول مجاهد وقتادة والحسن. وقد روى القرطبي عن جبير بن نفير عن أبي مسلم الخولاني أنه سمعه يقول إن النبي قال: «ما أوحى إلى أن أجمع المال وأكون من التاجرين لكن أوحى إلى أن سبح بحمد ربك وكن من الساجدين واعبد ربك حتى يأتيك اليقين».

ثم ذكر جاك بيرك صفتين من صفات الله هما النور

والحق. فنحن نعلم بداهة أن معنى أن الله نور السماوات والأرض، كما قال ابن عباس «هادى أهل السماوات والأرض، فهم بنوره يهتدون» وقد يؤخذ من ذلك دليل على وجوده الدائم، لأن انتظام الكون على نحو منسق رتيب لا يتم إلا بنور كاشف أصيل، ولكن جاك بيرك يريد بالنور، النور المادي الطبيعي بدليل قول الله في سورة أخرى : «يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُواْ نُورَ اللّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللّهُ إِلاَّ أَن يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ» (سورة التوبة الآية ٣٢)، والإطفاء لا يكون إلا لحسٍ ملموس ! وكأنه بذلك التفسير المادي للنور يريد أن ينطق القرآن بما ينكره الأسلوب العربي ! ناسيًا أن الإطفاء كما يكون للنور الحسي يكون للنور المعنوي بما يرينُ من ظلام الشك. قول الآية : «يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُواْ نُورَ اللّهِ » أي دلالته وحججه على توحيده. جعل البراهين بمنزلة النور لما فيها من البيان. وقيل : المعنى نور الإسلام، أيّ أن يخمدوا دين الله بتكذيبهم. «بأفواههم» جمع فوه على الأصل، لأن الأصل في فم فوه، مثل حوض وأحواض.

ثم انتقل جاك بيرك إلى الكلام على معنى كلمة «الحق»، وهو من أسماء الله. وذكرت هذه الكلمة فى القرآن ١٨٠ مرة، واستشهد بالقول في سورة الحج، الآية ٦ : «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»، يستشهد

بالآية ليـعلن أنّ كلمـة الحق في هذه الآية ليس لهـا مـدلول الصـفة، وهذا خطأ لأن كل اسم من أسماء الله يحمل ما يدل عليـه من صـفـات، فـالقـدر ذو القـدرة، والرحـيم ذو الرحـمـة، والخالق منشئ الخلق، والرازق مانح الرزق ؛ فقول جاك بيرك إنّ كلمة الحق ليس لها مدلول الصفة غريب في بابه. وقد قال القرطبي في تفسيره إنّ قوله «ذَلكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الحْقّ» لما ذكر افتقار الموجودات إليه وتسخيرها على وفق اقتداره واختياره في قوله: «يأيها الناس إن كنتم في ريب من البعث - إلى قوله - بهيج». قال بعد ذلك : «ذلك بأن الله هو الحق وأنه يحيى الموتى وأنه على كل شيء قدير. وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور». فنبه الله بهذا على أنّ كل ما سواه وإن كان موجودا حقا فإنه لا حقيقة له من نفسه، لأنه مسخر مصرف. والحق الحقيقي هو الموجود المطلق الغني، وأن وجود كل ذي وجود عن وجوب وجوده. ولهذا قال في آخر السـورة : «وَأَنَّ مَـا يَدْعُـونَ من دُونه هُوَ الْبَـاطلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيّ الْكَبِيرُ» (سورة الحج، الآية ٦٢). والحق الموجود الثابت الذي لا يتغير ولا يزول، وهو الله. وقيل : ذو الحق على عباده. وقيل: الحق بمعنى في أفعاله. وقال الزجاج: «ذَلكَ» في موضع رفع؛ أيّ الأمر ما وصف لكم وبيّن. «بأن الله هو الحق» أيّ لأنّ الله هو الحق. وقال: ويجوز أن يكون «ذلك» نصبا، أيّ

فعل الله ذلك بأنه هو الحق. ولم يذكر القرطبي أن «الحق» صفة.

وإذا كانت الحكمة من صفات الله، والحكمة جارية على سنن العقل، فجاك بيرك وسَع من مفهوم الحكمة لتشمل ثلاثة عناصر :

١ – فصاحة العرب.

٢ – مهارة الصينيين.

٣ – عقل الإغريق.

فالحكمة بهذا المعنى النظري-التاريخي غير معنى ضبط العقل بما يحدد اتجاهه، وحين دونت العلوم صارت الحكمة عند العرب ترادف كلمة الفلسفة عند اليونان، أيّ أنها تعنى العلم بحقائق الأشياء على وضعها الصحيح. يترك الباحث هذا الشائع المتداول عند العرب فى كتبهم المختلفة، وهو يعرف جيداً أن الأدلة العقلية فى كتب العقيدة تحتل المكانة الأولى. واجهها بقوله إن العقل فى الإسلام هو العقل الشرعي الذي يعتبر نفسه موضوع الدعوة الإسلامية. لدى المسلمين فى مجال الحجاج أدلة نقليه وأدلة عقلية ؛ فالأدلة النقلية هي التى تستمد نصوصها من الكتاب والسُنة، والأدلة العقلية هي التى تعتمد على العقل المجرد ببراهينه القياسية، وحججه المنطقية، بعيداً من النصوص المأثورة. فإذا كان العقل

الإسلامي في حجاجه يعتمد على الأدلة العقلية ذات الحجاج المنطقي، فكيف يكون هو العقل الشرعي؟ أفي المسيحية توحيد يصلح أن يكون قاسماً مشتركاً بينها وبين الإسلام ؟

دعا جاك بيرك إلى دعوة نص القرآن في نهاية الآية ١٠٨ من سورة يوسف : «قُلْ هَـٰذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَاْ وَمَنِ اتبعني وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَاْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ»، أي «بتبصر» أو صفاء ذهن.

وورد في «تفسير الجلالين» أنّ «قُلْ» لهم «هَـٰذِهِ سَبِيلِي» وفسرها بقوله «أَدْعُو إلى «دين الله على بصيرة» حجّة واضحة «أنا ومن اتبعني» أمن بي عطف على أنا المبتدأ المخبر عنه بما قبله «وسبحان الله» تنزيها له عن الشركاء «وما أنا من المشركين» من جملة سبيله أيضاً. ولم يقل جاك بيرك إن القرآن يدعو إلى مفهوم حسي للعقل وحسب. بل تتعدد الدعوة القرآنية، لدى جاك بيرك، إلى إعمال العقل. وفي ذات النسق من الأفكار، ثمة أمر أمكن جاك بيرك أن يثيره، ألا وهو الأمر الصادر إلى النبي في نهاية السورة ١٥، الحجر، آية ٩٩ : «وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ». ورضخ جاك بيرك وترجم كلمة «اليقين» كالمعتاد بكلمة «التوكيد»، ولكن ذلك عنى فصل اليقين عن الإيمان، مع أنّ الإيمان الكامل يلازم صفة النبي. ورأى الشيخ أبو السعود، حسبما روى جاك بيرك، أن «اليقين» في

هذا الموضع، يعني الموت، إذ الموت هو الوحيد القادر على أن يتيح للمؤمن رؤية مباشرة لله. وتعلق الأمر بانتصار نهائي. وحينما رجع جاك بيرك إلى الطبري وجده يلجأ إلى حديث لزيد بن ثابت مرفوع إلى امرأة من الأنصار بأن النبي نفسه قد استخدم هذا اللفظ للدلالة على الموت.

ويبدو أنه من المستساغ إقامة اليقين كغاية للعبادة باعتباره الدرجة النهائية فى إدراك الحقيقة، وأن ذلك، على أى حال، أقل مدعاة للدهشة من مقولة باسكال «تغابوا»، عدا أنه لا يوجد فى الإسلام نظام للإيمان متميز عن نظام العقل وعن نظام الطبيعة. فالبيان القرآني يتجه إلى التقارب بين نظام العقل ونظام الطبيعة. فقد سبق أن أكد القاسمى على أن الأدلة الشرعية لا تنافى قضايا العقول[٦]. وذلك دون أدنى لجوء إلى الملازمة أو الحلول. ومن ثم كيف نفسر التعريف المجازى لله نفسه باعتبار «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لاَّ شَرْقِيَّةٍ وَلاَ غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (السورة ٢٤، النور، الآية ٣٥) ؟

«اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ» أيَ منورهما بالشمس والقمر

«مَثَلُ نُورِه»، أيّ صفته في قلب المؤمن «كمشكاة فيها مصباح المصباحَ في زجاجة» هي القنديل والمصباح السراج أي الفتيلة الموقودة والمشكاة الطاقة غير النافذة، أيّ الأنبوبة في القنديل «الزجاجة كأنها» والنور فيها «كوكب دري» مضيء بكسر الدال وضمها من الدرء بمعنى الدفع لدفعها الظلام وبضمها وتشديد الياء منسوب إلى الدر اللؤلؤ «يوقد» المصباح بالماضي وفي قراءة بمضارع أوقد مبنيا للمفعول بالتحتانية وفي أخرى توقد بالفوقانية أي الزجاجة «من» زيت «شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية»، بل بينهما فلا يتمكن منها حر ولا برد مضرين «يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار» لصفائه «نور» به «على نور» بالنار ونور الله أي هداه للمؤمن نور على نور الإيمان «يهدى الله لنوره» لدين الإسلام «من يشاء ويضرب» يبين «الله الأمثال للناس» تقريبا لأفهامهم ليعتبروا فيؤمنوا «والله بكل شيء عليم»، ومنه ضرب الأمثال.

وتدين سورة «التوبة» أولئك الذين يريدون إطفاء هذا النور بنفحة بائسة من أفواههم. فمن هم هؤلاء ؟ إنهم الكافرون والمنشقون على الحق. ألم يأخذوا لذلك شكل الظلاميين، وهكذا على مر العصور خاصة اليوم. ألا تقوم الظلامية على محاولة إطفاء نور الله هذا؟ الله نور على نور. فماذا يعنى هذا

إن لم يكن مضاعفة وتجلية النور الطبيعي دون إلغائه مع ذلك، أى أنّ جـاك بيـرك يشـيـر إلى المعنى المزدوج للنور : النور الطبيـعي، من جهة، ونور القلب المجازي، من جهة أخرى. والمعيار لا ينبغى أن يكون إلا «الحق». والكلمة تدل أيضًا على الضرورة التى تجعلها فعالة. الحقيقة إذاً، والواقع بأسره، مثاليًا كان أو محسوسًا، وكذلك الحق والالتزام فى أسمى درجاتها. ويرد أصل الكلمة فى القرآن ٢٩٠ مرة «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقّ وَأَنَّهُ يُحْـيِى الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَىَ كُلّ شَىْءٍ قَـدِير» (السورة ٢٢، الحج، الآية ٦)، ولكن هذه الكلمة ليس لها فى هذه العبارة مدلول «الصفة»، وإنما مدلول «الاسم» أو «الموصوف» أو ما يعادله. والحق، بلا شك، هو الحقيقة الميتافيزيقية، ولكنه يعنى فى هذا الموضع مقتضى هذه الحقيقة، فالمفهوم يقترن فى معظم الحالات بمفهوم نظام الطبيعة ونشأة الإنسان . وأورد القرطبي أن قول الآية : «ذَلِكَ بِأَنّ اللّهَ هُوَ الحْقّ» لما ذكر افتقار الموجودات إليه وتسخيرها على وفق اقتداره واختياره فى قول الآية : «يا أيها الناس إن كنتم فى ريب من البعث - إلى قوله - بهيج». قال بعد ذلك: «ذلك بأن الله هو الحق وأنه يحيى الموتى وأنه على كل شيء قدير. وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من فى

القبور». فنبه الله بهذا على أنّ كل ما سواه وإن كان موجودا حقا فإنه لا حقيقة له من نفسه؛ لأنه مسخر مصرف. والحق الحقيقي هو الموجود المطلق الغني. ووجود كل ذي وجود عن وجوب وجوده. ولهذا قال في آخر السورة: «وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ» (سورة الحج : الآية ٦٢). والحق الموجود الثابت الذي لا يتغير ولا يزول، وهو الله. وقيل: ذو الحق على عباده. وقيل: الحق بمعنى في أفعاله. وقال الزجاج: «ذلك» في موضع رفع؛ أي الأمر ما وصف لكم وبين. «بأن الله هو الحق»، أي لأن الله هو الحق. وقال: ويجوز أن يكون «ذلك» نصبا؛ أي فعل الله ذلك بأنه هو الحق. «وأنه يحيي الموتى»، أي بأنه «وأنه على كل شيء قدير»، أي وبأنه قادر على ما أراد. «وأن الساعة آتية» عطف على قوله: «ذلك بأن الله هو الحق» من حيث اللفظ، وليس عطفا في المعنى؛ إذ لا يقال فعل الله ما ذكر بأن الساعة آتية، بل لابد من إضمار فعل يتضمنه، أي وليعلموا أن الساعة آتية «لا ريب فيها»، أيّ لا شك. «وأن الله يبعث من في القبور» يريد للثواب والعقاب.

وما همّ بيرك آنذاك هو إبراز هذه النداءات إلى العقلانية إذ كشف عن تشكيلة متنوعة، منها كما رأينا استلهام اليقين الغيبي الميتافيزيقي، والإيضاح الكوني الذي يشير إلى ما هو

إلهي ثم الثقة التى أولاها لأدلة العقل فى العديد من الفقرات، حيث تبذل الحقيقة جهدها لتنال من خصومها. ثم أيضًا الفطرة السليمة. ماذا؟ أكثر الأشياء قبولاً فى العالم؟ وهذا يؤدى على أى حال إلى وجود الحكمة فى غالب الأحيان فى تلك الصفحات حيث يوصف الله نفسه بأنه «حكيم» فما هي الحكمة ؟

إنّ الحكمة، كما يقول مثل عربي قديم تتكون من ثلاثة عناصر :

١ - فصاحة العرب.
٢ - مهارة الصينيين.
٣ - عقل الإغريق.

أن هناك حكيمًا يضرب به المثل كلقمان، ويبدو أنه كان أفريقيًا، اعتبر حينذاك ناطقًا بالحكمة. ولما كانت حكمته تتعلق أساسًا بالبشرية فتبناها الدين الجديد، لأن الإيمان وراء الحكمة يجد الطبيعة والعقل، نعم العقل الذي تتردد منه الدعوة إلى التآلف من الذكر العديد لمشتقات أصول كلمات مثل ع. ق. ل. (ورد ٤٩ مرة في القرآن) : و ذ. ك. ر. (ورد ٢٥٦ مرة في القرآن)؛ و ف. ك. ر. (ورد ١٩ مرة في القرآن)؛ و«ش. ر. ع». (ورد أربع مرات في القرآن). وبالإمكان التعرف إلى العقل من الأسلوب التأملي الذي كثيراً ما يتبعه الوحي

نفسه. وضع العقل نفسه فى موضع رئيسي من الدعوة الدينية : «فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ ببعضها كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (سورة البقرة الآية ٧٣؛ وسورة البقرة الآية ٢٤٢ والأنعام ١٥١ ويوسف ٢ والنور ٦١ وغافر ٦٧ والزخرف ٣ والحديد ١٧). وأخيراً العقل النقدي الإسلامي الذي تدخل ليستبعد معظم الطقوس القديمة غير الإسلامية، وتخير الفرائض القديمة غير الإسلامية، وتناول الأساطير القديمة غير الإسلامية، كدفاع إسلامي لقاء المعتقدات القديمة غير الإسلامية، وتأمل الوحي الإسلامي، الختامي، ثم عرض الوحي الإسلامي، أخيراً، على اليهودية والمسيحية، قاسماً مشتركاً أعظم متسامحا.

٤- ٥- الدعوة الميتافيزيقية :

أشار جاك بيرك، حسب ما قرأ البيومي، أن لقاء المؤمن بالله هو لقاء بالمجهول. لا يقرر بيرك أن لقاء المؤمن بالله هو لقاء بالمجهول إنما هو يقرر أن لقاء المؤمن بالله هو لقاء بما لا يقبل المعرفة من طريق العقل ولكن سبيله القلب. والقلب لا يكذب العقل. ومن ثم فجل ما قاله محمد رجب البيومى عن ارتباط القلب بالعقل لا يدحض كلام بيرك إنما يؤكد بطريقته أن القلب المؤمن وإن كان فى نفسه لا يستند إلى تفكير فهو لا يكذب كلام العقل. وجلّ ما جاء عن القلب فى القرآن يدل على

اليقظة الحاضرة الشاهدة، تقول الآية : «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ» (سورة ق الآية ٣٧)، قال الزمخشري : «لمن كان له قلب» قلب واع، لأن من لا يعي قلبه، فكأنه لا وعى له، وإلقاء السمع هو الإصغاء «وهو شهيد»، أيّ حاضر بفطنته، لأن من لا يحضر ذهنه، فكأنه غائب. وأورد صاحب «تفسير الجلالين» أنّ «إِنَّ فِي ذَلِكَ» المذكور «لَذِكْرَىٰ» لعظة «لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ» عقل «أو ألقى السمع استمع الوعظ «وَهُوَ شَهِيدٌ» حاضر بالقَلْبُ. والقَلْب يختلف عن النظر العقلي، من حيث جوهره. فى الوقت نفسه الذي انتقد فيه البيومى بيرك قوله إن القلب ليس العقل لكنه لا يكذب العقل، يأخذ البيومى على بيرك أنه نسى أن القرآن محفوظ مسطور فى القلوب قبل العقول، وأنّ الآية تقول : «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (سورة الحجر، الآية ٩). وأورد صاحب «تفسير الجلالين» «إنا نحن» تأكيد لأسم إن أو فصل «نزلنا الذكر» القرآن «وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» من التبديل والتحريف والزيادة والنقصان.

من جهة أخرى، لم يقل جاك بيرك إن الله مجهول إنما يقول إن الله فى القرآن قد ينطبع حقا بملامح المطلق الفلسفي، وقد يتسع إلى ما يسميه الغرب اليوم باسم «علم الوجود الديني»[٧]. والمصطلح يشير إلى جزء من دراسة الله

المتعالي الذي يتخذ من تصورات الفهم الخالصة نقطة بداية من دون استناد إلى الخبرة. والبرهان الوجودي على وجود الله هو التعبير الموجز عن الفكرة نفسها. رأى مارتن هيدجر أن علم الوجود انحرف عن المقتضى الأصيل الذي بيّنه برمنيدس فى ضرورة قول والتفكير في كينونة الكائن. أنها لحقت بالكائن تهتم به وأهملت الوجود، وحصرت الكائن فى الواقع الموضوعي، فى الأشياء، وأخضعته للتصور والتصوير، وللمعقول والمقولات، ثم بدلت فى مفهوم الحقيقة من انكشاف نيــر إلى مطابقــة لبنى العــقل مع الواقع. ونتج عن هذا الانحراف نسيان الوجود بما هي كينونة، وانقياد وراء هندسة شاملة كان من أبرز نتائجها البنية «علم الوجود الديني» في الميتافيزيقا، فرأى مارتن هيدجر أن واجب الأمانة تجاه الأصالة الوجودية يقضى بتفكيك نقدي للبنية «علم الوجود الديني» المتغلغلة على وجه الخصوص فى الفكر الصادر عن الوحي وتعاليم أفلاطون وأرسطو، وبتحرير للفكر الصادر عن الوحي وتعاليم أفلاطون وأرسطو، وبالقيام، «بخطوة إلى الوراء» ببدء آخر انطلاقًا من الشعراء ومن الفلاسفة السابقين على ظهور سقراط، وعلى وجه الخصوص برمنيدس الذي يدعو إلى القول والتفكير في كينونة الكائن. إنّ منطق علم الوجود الديني، بنظر مارتن هيدجر، لا يطابق الحقيقة، حتى

ولو سلمنا بمفهومها المنحرف، فهو يدعى بأن يتوصل إلى سبر أغوار الوجود فى كل مضامينها، من كينونة لا محدودة إلى كينونة محدودة، ويرسم هندسة شاملة على الكائنات، حتى فى الاختلاف الكلى بين الأصعدة، فيربط بين علم الوجود واللاهوت منذ أفلاطون وأرسطو حتى أيامنا الحاضرة، ويضع فى أسمى سلم الكائنات الكيان الإلهي.

وينطلق منطق «علم الوجود الديني» من تصور الوجود، ومن فهمه فى الفكرة أو في التصوير، لا فى الفكر الخالص الصادر عن الكينونة، ويذهب إلى تطبيق الفكرة مع الواقع، وبالمقابل إلى تطبيق الواقع مع الأفكار، مهملاً الكشف عن الحقيقة وللطبيعة بمعناها الإغريقي الأصيل، في مساره يطل على الوجود بمثابة حضور الحاضر، ويغدق على الحضور الفعلي أسبقية وجودية على كل وجه ممكن، إلى درجة أنه ينتقل تدريجيًا فى ربط الفعلي مع الوجود إلى استنتاج ضرورة الفعل الخالص، وإثبات وجوده، وهو الله. وتظهر الأوصاف الفلسفية المنسوبة إلى الله مدى ارتباطه وخضوعها لهذا الشكل المنحرف فى الاقتراب من الوجود. فيقال مثلاً إن الله هو حالية خالصة... أنه حضور لا زمني، فعل خاص خال من الممكن. كائن أسمي، حاضر فى كل مكان وفى كل الكائنات ومتجاوز إياها كلها فى حضوره، فعل لا زمني وفوق

التاريخ، الوجود القائمة بنفسها، الوجود علة نفسها، القائم حاليًا والأزلي، وبقطع النظر عن مدى حدود البرهنة الفلسفية عن وجوده. إن مارتن هيدجر تصور الله على ضوء مقولات «علم الوجود الديني»، ولكن يجب الملاحظة أن هذا القول يعنى فقط أن فكرة كهذه هي أكثر انفتاحًا على الله مما شاء علم الوجود الديني.

وسعى مارتن هيدجر إلى تحرير الفكر من قبضة العقلانية السائدة في قطاع كبير من الفكر الغربي المعاصر، كي يتحرر الإنسان نفسه والوجود. ويرى مارتن هيدجر أن العقلانية تقلص الوجود والكائن إلى موضوع يتأسس تصوره في الذات القائمة مقابلة. وتذهب من هذا المنطلق إلى التأكيد «بأننا نستطيع أن نقبض على أساسات الكائن»، بمعنى العلم الحديث الذي يخضع الكائن للقواعد الرياضية. وغني عن البيان كيف أن العلم يؤثر تأثيرًا عميقًا على الوجود الإنساني، كما يشهد على ذلك عصر الذرة الذي نعيش فيه. وعبثًا يحاول العلم احتلال مقام الأساس في العلاقة الصحيحة بين الإنسان المفكر والوجود، ذلك لأن «العلم لا يفكر». وبرر مارتن هيدجر موقفه من العلم في كتاب «الوجود والزمان» باستناده إلى المعطيات التالية : إن العلم لا يقود الإنسان نحو معرفة جذرية. وبالفعل، أن العلم ينطلق من فرضيات يتعذر عليه

تأسيسها بشكل جذري، بالإضافة إلى أنه يعالج الأشياء ضمن نطاق موضوعيته الخاصة، الخاضعة بدورها لتحولات متعاقبة. إن العالم في موقفه تجاه الواقع يحدد نطاقًا معينًا من التعالم بمثابة موضوع بحث خاص، وينطلق من هذا التعيين في كل أبحاثه، لذلك يبقى محدود الأفق. إن الوجود تنسحب من أفق العلم. ورفض مارتن هيدجر الإقامة الميتافيزيقية التقليدية التي نشأت عن «علم الوجود الديني»، ثم رسم خطوط إقامة جديدة في الوجود تقتضي القيام بخطوة تختلف كل الاختلاف عن المسار التقليدي الكامل البرمجة، على وجه الخصوص، ذاك الذي سيطر من بعد أرسطو، حيث وضعت الفلسفة الأولى بعد «الفيزيقا» وفرض عليها الطريق الفيزيقية نحو الوجود. تقضي الخطة الجديدة بالمودة إلى قبل تجميد الوجود في تجليات قائمة حاليًا، محدودة كانت أم كاملة كلية الكمال، وإلى قبل تجميدها في صور ذهنية، واضحة أم موضحة، مقابلة لتلك التجليات، وبالتخلص نهائيًا مما ينتج عن التجميد من حصر للحقيقة[٨] في قوالب ثابتة تتطابق مع الواقع وتماشيه بما هو عليه فعليًا. تفرض الخطوة الجديدة إعادة البدء من جديد، والتطلع إلى الحقيقة في انكشاف الكينونة دائم الإشعاع، قبل تجميدها في أحكام مبرمة أو عارضة. ويتسنى للإنسان القيام بمثل هذا التطلع

النقي، أساس كل معرفة برهانية قائمة، وهذا ما يشهد عليه أرسطو نفسه فى كتاب الميتافيزيقا. أما السبيل إليه فهو النهج الظاهري، والمكان المفضل للقيام به، كاختبار بدئي دائم النقاوة، فهو فى اللقاء المميز للكينونة، مع من يقصد التطلع إليها ليراها، ولو لمامًا، فى نفسها لا عبر وسيط. إن المكان المفضل لرؤية الوجود هو «الوجود الآني» في انفتاحه الحر المتفجر إمكانية، لا فى إقامته المستقرة فى قوالب الكائنات الرتيبة، ولا في استخدامه للوسائل المتداولة التى تضمن استمرار تلك الإقامة بما هي عليه من تشويه «لحقيقة الوجود الآني». فلا صورة أو ماهية مرسومة مسبقًا تتحقق فى «الوجود الآني» بمعزل عن حريته أو باقتضاء طبيعي مفروض عليه، بل إنَ حقيقة الوجود الآني تتبدى في استسلامه الحر لامتلاك الوجود التى لا تنحصر فى حضور قائم، بل تتجلى بمثابة ما يجعل كل شيء حاضرًا، بما فى ذلك «الوجود الآني» سوف يبدل هذا التطلع الجديد بالمفاهيم التقليدية التى كانت سائدة كأصنام مطلقة تهيمن على مسار الحياة اليومية. ويظهر الزمان فى «الوجود الآني» في وجهه الآخر، وجه التجاوز، حيث يحتل المقبل الدور الرئيسي، فلا يكون خضوعًا أمينًا لما تحقق فى الماضي، أو حقل غزو تسيطر عليه البرامج الحسابية، بل يكون بزوغًا جديدًا وتفجرًا متعدد الأبعاد. من

هنا وجه الوجود الجديد، كما تظهر لنا وظاهريات ومن دون أيِّ ادعاء تقليدي، فيتفوق جانب «الإمكانية» على جانب «الحضور الجوهري»، ويسمو بالتالي «الممكن» الظاهري على «الفعل».

لقد جمع جاك بيرك، كما يقول جاك بيرك، الشواهد من القرآن في سياق يدل على تصوير الخوف الكبير من الله. إن المسلم حين يعلم أن الله خالق السماوات والأرض، وينظر لما حوله من الكائنات فيجد الدقة والنظام والروعة يزداد إيمانًا وحبًا لربه لا خوفًا. وحين يقرأ أنه عليم بذات الصدور وأقرب إليه من حبل الوريد، يحرص على التقوى والبعد عن السوء وهو مطمئن إلى أن هذا الحرص سيقربه من رضوان الله. ثم ماذا بعد الاقشعرار؟ أليست تلين وترق لأنها تتلو هدى الله الذي يهدى به من يشاء من عباده؟ والقول بأن الله يشعر بالندم إزاء المذنب من أدل البراهين على أن جاك بيرك يجهل معاني الكلمات، لقد نشر في ترجمته للآية ١١٧ من سورة التوبة : «لَقَدْ تَابَ الله عَلَىَ النبي وَالْمُهَاجِرينَ وَالأنصَارِ الّذينَ اتّبَعُوهُ في سَاعَة الْعُسْرَة من بَعْد مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبُ فَرِيقٍ مّنْهُمْ ثُمّ تَابَ عَلَيْهِمْ إنّهُ بِهِمْ رَءُوفٌ رّحِيمٌ»(١١٧)، نشر في ترجمته أن معنى تاب، وهو ندم، كما قال في معنى الآية التالية(١١٨) : «وَعَلَى الثّلاَثَةِ الّذِينَ خُلّفُواْ حَتّىَ إِذَا ضَاقَتْ

عَلَيْهِمُ الأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ وَظَنُّواْ أَن لاَّ مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلاَّ إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُواْ إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ»(١١٨)، قال جاك بيرك بحسب رواية البيومى إن التواب الرحيم هو المائل للندم ! وكأنه فهم أن معنى تاب ندم، والندم يقع للتائب، أما من يقبل التوبة فعلام يندم ؟

روى القرطبي عن الترمذي: حدثنا عبد بن حميد حدثنا عبد الرزاق أخبرنا معمر عن الزهري عن عبد الرحمن بن كعب بن مالك عن أبيه قال : لم أتخلف عن النبي في غزوة غزاها حتى كانت غزوة تبوك إلا بدرا ولم يعاتب النبي أحدا تخلف عن بدر إنما خرج يريد العير فخرجت قريش مغوثين لعيرهم فالتقوا عن غير موعد. كما قال الله تعالى ولعمري إن أشرف مشاهد رسول الله فى الناس لبدر وما أحب أنى كنت شاهدتها مكان بيعتي ليلة العقبة حين توثقنا على الإسلام ثم لم أتخلف بعد عن النبي حتى كانت غزوة تبوك وهى آخر غزوة غزاها وآذن النبي بالرحيل فذكر الحديث بطول قال: «فانطلقت إلى النبي فإذا هو جالس فى المسجد وحوله المسلمون وهو يستنير كاستنارة القمر وكان إذا سر بالأمر استنار فجئت فجلست بين يديه فقال: «أبشر يا كعب بن مالك بخير يوم أتى عليك منذ ولدتك أمك». فقلت: يا نبي الله أمن عند الله أم من عندك؟ قال: «بل من عند الله – ثم تلا هذه الآية – لقد تاب

الله على النبي والمهاجرين والأنصار الذين اتبعوه فى ساعة العسرة - حتى بلغ - إن الله هو التواب الرحيم» قال: وفينا أنزلت أيضا «يأيها الّذينَ آمَنُواْ اتّقُواْ اللّهَ وَكُونُواْ مَعَ الصّادقينَ» (سورة التوبة: الآية ١١٩).

واختلف العلماء فى هذه التوبة التى تابها الله على النبي والمهاجرين والأنصار على أقوال. فقال ابن عباس: كانت التوبة على النبي لأجل إذنه للمنافقين فى القعود. دليله الآية : «عَفَا اللّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتّى يَتَبَيّنَ لَكَ الّذِينَ صَدَقُواْ وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ» (سورة التوبة: الآية ٤٣)، وعلى المؤمنين من ميل قلوب بعضهم إلى التخلف عنه. وقيل: توبة الله عليهم استنقاذهم من شدة العسرة. وقيل: خلاصهم من نكاية العدو، وعبر عن ذلك بالتوبة وإن خرج عن عرفها لوجود معنى التوبة فيه وهو العودة إلى الحال الأولى. وقال أهل المعاني: إنما ذكر النبي في التوبة لأنه لما كان سبب توبتهم ذكر معهم كقوله: «وَاعْلَمُواْ أَنّمَا غَنِمْتُمْ مّن شَيْءٍ فَأَنّ للّهِ خُمُسَهُ وَلِلرّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىَ وَالْيَتَامَىَ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السّبِيلِ إِن كُنتُمْ آمَنْتُمْ بِاللّهِ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَىَ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ وَاللّهُ عَلَىَ كُلّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (سورة الأنفال: الآية ٤١). والآية : «ثم تاب عليهم» قيل: توبته عليهم أن تدارك قلوبهم حتى لم تزغ، وكذلك سنة الحق مع أوليائه إذا أشرفوا على العطب، ووطنوا

أنفسـهم على الـهلاك أمطر عليـهم سـحـائب الجـود فـأحـيى قلوبهم.

وقال في حق الثلاثة : «ثم تاب عليهم ليتوبوا» فقيل: معنى «ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ» أى وفقهم للتوبة ليتوبوا. وقيل: المعنى تاب عليـهم، أى فسح لهم ولم يعجل عقابهم ليتوبوا. وقيل: تاب عليهم ليثبتوا على التوبة. وقيل: المعنى تاب عليهم ليرجعوا إلى حال الرضا عنهم. وبالجملة فلولا ما سبق لهم فى علمه أنه قضى لهم بالتوبة ما تابوا. دليله القول النبوي : «اعملوا فكل ميسر لما خلق له». وهذه بعض الآيات (١١٧ و١١٨ من سورة التوبة) : «لَقَدْ تَابَ الله عَلَىَ النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ مِن بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبُ فَرِيقٍ مِّنْهُمْ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ إِنَّهُ بِهِمْ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ» (١١٧) «وَعَلَى الثَّلاَثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُواْ حَتَّى إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ وَظَنُّواْ أَن لاَّ مَلْجَأَ مِنَ اللّهِ إِلاَّ إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُواْ إِنَّ اللّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ» (١١٨). وتدل هذه الآيات على الرهبة المستوحاة من صفات الله. أما الآيات التى تدل على الرحمة والعفو والتسامح على كثرتها فى الكتاب، فلم يذكر منها فى هذا الفصل غير «الرحمن الرحيم» وليته ذكر هاتين الصفتين كما يدل معناهما دون لبس، لكنه قال عنهما «إنّ الصعوبة تبدأ عند البحث عن معنى مميز لكل

من كلمتي الرحمن الرحيم». قال جاك بيرك إن الرحمن اسم جنس يعود للمرحلة المكية الثانية ويشير إلى بعض الآلهة فى جنوب الجزيرة العربية. فلم يوجد إله قط في جنوب الجزيرة، كما يقول محمد رجب البيومي، أو شمالها يسمى بالرحمن، وهذا ما لحظه مترجم المقدمة التى نرد عليها، فكتب تعليقًا يقول فيه يكذب هذا الزعم قول الآية : «وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اسْجُدُواْ لِلرَّحْمَنِ قَالُواْ وَمَا الرَّحْمَنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورا» (سورة الفرقان الآية ٦٠). وأورد القرطبي في تفسيره للآية أنّ قوله تعالى: «وإذا قيل لهم اسجدوا للرحمن» أى لله تعالى. «قَالُواْ وَمَا الرَّحْمَنِ» على جهة الإنكار والتعجب، أى ما نعرف الرحمن إلا رحمن اليمامة، يعنون مسيلمة الكذاب. وزعم القاضي أبو بكر بن العربي أنهم إنما جهلوا الصفة لا الموصوف، واستدل على ذلك، بقوله: «وَمَا الرَّحْمَنُ» ولم يقولوا ومن الرحمن. قال ابن الحصار: وكأنه رحمه الله لم يقرأ الآية الأخرى «كَذَلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ من قبلها أُمَمٌ لِّتَتْلُوَ عَلَيْهِمُ الَّذِيَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ قُلْ هُوَ رَبِّي لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابِ» (سورة الرعد: الآية ٣٠). «أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا» هذه قراءة المدنيين والبصريين، أى لما تأمرنا أنت يا محمد. واختاره أبو عبيد وأبو حاتم. وقرأ الأعمش وحمزة والكسائي: «يَأْمُرُنَا» بالياء، يعنون الرحمن،

وكذا تأوله أبو عبيد، قال : ولو أقروا بأن الرحمن أمرهم ما كانوا كفارا. فقال النحاس: وليس يجب أن يتأول عن الكوفيين في قراءتهم هذا التأويل البعيد، ولكن الأولى أن يكون التأويل لهم «أنسجد لما يأمرنا» النبي (ص) ؛ فتصح القراءة على هذا، وإن كانت الأولى أبين وأقرب تناولا. «وزادهم نفورا» أي زادهم قول القائل لهم اسجدوا للرحمن نُفُوراً عن الدين. وكان سفيان الثوري يقول في هذه الآية: إلهي زادني لك خضوعا ما زاد أعداك نُفُوراً. من جهة أخرى، قال جاك بيرك إن علم الاشتقاق يقرب الكلمتين من رحم المرأة، ومنها جاء التضامن من طريق النساء وبشكل أكثر توسعًا من طريق القرابة، وقد رأينا أيضًا في ثناء أضفى على الرسول كم كان يحترم هذه الصلات الشهوانية والعاطفية «إنك لتصل الرحم». ورأى محمد رجب البيومى أن الرحم هي التى اشتُقتْ من الرحمة، ولم تُشتق الرحمة من الرحم، لأن الأم ذات حنان راحم للولد من ساعة أن يكون نطفة فى الرحم، فهي ترعاه مشفقة حانية في أعماقها وتحس بحركاته نبضة نبضة حتى إذا تهيأ للخروج كانت سعادتها الحقة فى أن ترى وجهه.

٤- ٦- الإسلام والعلمانية :

أصحيح أنّ العلمانية لا تخالف الإسلام فى المضمون

الجوهري، فالدعوة إليها تسير في نهج الإسلام ؟

إن دعاة العلمانية، بحسب رواية محمد رجب البيومي، يقربونها لبعض الناس حين يزعمون أنها أساس التقدم السياسي والحضاري في أوروبا، وأوروبا متقدمة سياسيًا وحسب، تبعا للوقائع، وليست متقدمة حضاريًا، لأن الحضارة لا تقوم على الرفاهية والنعيم واستغلال الاكتشافات العلمية فى المتعة والربح والمال، ولكنها فى صميمها معنى خلقي يقوم على احترام الحقوق، والبعد عن الاستعمار، ونبذ الحروب المعتدية، وتسخير أدوات العلم فى الإبادة والتدمير وترويع الآمنين. وكل ذلك لم تصل إليه أوروبا، وقد أكلت نفسها فى حربين عالميتين لأنها لا تعرف معنى الحضارة الصحيح. وقد نعى ذلك عليها فلاسفة الغرب أنفسهم، لا الشرقيون فحسب. وإذا بطل كون أوروبا مثالاً للتقدم الحضاري فعلام نتبعها؟ قدم چاك بيرك رجلاً، كما عبر محمد رجب البيومي، ويؤخر رجلاً أخرى حين يقول إن المجتمعات الإسلامية راسخة البنية، متميزة بالطابع الديني بحيث لا تقاس بها المجتمعات المسيحية فى هذا السياق، ثم يعقب ذلك بأنها لازالت سهلة الانقياد للقدرية على مستوى الجماهير. والقدرية التى يفهمها المسلمون اليوم غير التى يعنيها چاك بيرك. فالقضاء والقدر

عند المسلمين لا يعني أن العبد ريشة في مهب الريح كما كان يقال عند من سموا أنفسهم بالجبرية، ولكنه يعني أن للمسلم قدرته وإرادته وحريته، والله من ورائه يهديه النجدين ويعلمه طريقيّ الخير والشر، فمن اهتدى فقد اهتدى لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها، ولا يوجد الآن مسلم يعتقد أنه غير مخير في الذهاب والمجيء والكسب والعمل، وأنه مجبور على فعل أمر لا يتعداه. وقال جاك بيرك «إنَّ التشريع الإسلامي يقف كراية حرب أمام كل اتجاه يخالفه، وله مميزاته ؛ فقد كان دافع المسلمين إلى مقاومة الاستعمار»، وهذا حق، «وكانت له قيمه المتعلقة بالمعرفة الإنسانية». وهذا حق أيضًا، «وأنه يترجم شمولية الحياة كوحدة متكاملة تصلح أن تكون علاجًا للتقسيم العقيم للعالم الصناعي»! كل ذلك كان للتشريع الإسلامي، كما قرر جاك بيرك، حسب ما نقل محمد رجب البيومي.

١ - أما النص الأول : «مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُواْ عِبَاداً لِّي مِن دُونِ اللَّهِ وَلَـٰكِن كُونُواْ رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ»(٧٩)، «وَلاَ يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُواْ الْمَلاَئِكَةَ وَالنَّبِيِّيْنَ أَرْبَاباً أَيَأْمُرُكُم بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ»(٨٠) من سورة آل عمران. فهذه الآية ليس بها، لدى محمد رجب البيومي، أيّ

دليل على فصل الدنيا عن الدين، إنما تنهى عن عبادة الفرد لا عن الحكم بما أنزل الله، وقد نزلت ردًا على من يقولون إنّ عيسى إله. يقول الزمخشرى «فيها تكذيب لمن اعتقد عبادة عيسى. وقيل إن أبا رافع القرظى والسيد من نصارى نجران قالا لرسول الله : أتريد أن نعبدك ونتخذك ربًا؟ فقال : «معاذ الله أن نعبد غير الله، أو أن نأمر بعبادة غير الله فما بذلك بعثني». والآية نفسها تدل على التمسك بشريعة الكتاب، لأن هذا البشر قد أتاه الله الكتاب والحكمة ليعمل بهما، ولم يأت الكتاب ليبتعد عن دنيا الحياة ! ولو تدبر جاك بيرك الآية : «وَلاَ يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُواْ الْمَلاَئِكَةَ وَالنَّبِيِّيْنَ أَرْبَاباً أَيَأْمُرُكُم بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُمْ مُسْلِمُونَ» (سورة آل عمران الآية ٨٠)، لعلم تمام العلم أن الآية لا تفيده أدنى فائدة فيما يريد، فكيف قال بعد الإشارة إلى الآية «إنها تحرم على مبلغي القانون، بسبب مهمتهم المتعلقة بالتعليم والدراسة، اغتصاب السلطة، وينبغي أن يقتصروا على دورهم كربانيين». ولي أن أسأل : هل الذي يحكم بشريعة الله، ويأتي عن طريق الاختيار العادل، ويعزل إذا أخطأ، ويقول : إني وليت عليكم، ولست بخيركم، فإن اعتدلت فأطيعوني وإن ملت فقوموني، يكون مغتصبًا للسلطة؟! أذلك هو المغتصب؟ أم الفاشي والنازي والماركسي ممن يحكمون بالحديد والنار؟

٢ - أما النص الثاني : «فَذَكِّرْ إنما أنتَ مُذَكِّرٌ» (٢١) «لَسْتَ عَلَيْهِم بِمُسَيْطِرٍ» (٢٢) من سورة الغاشية، وهو بعيد من مسألة فصل الدين عن الدنيا، لدى محمد رجب البيومي، إنما الآية من قبيل الآية ٥٦ فى سورة «القصص» : «إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِى مَن يشاء وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ»، والآية : «وَإِن مَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الذي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ» (سورة الرعد الآية ٤٠)، فمن كفر فعليه وزره، ومن آمن فلا بد أن يلتزم بشريعة الإسلام. بعد هذا كله يؤكد البيومى أن الجدل ليس مفتعلاً عن العلمانية، وأن الذين يفصلون الدين عن شئون الحياة، لا يتنكرون له إلا لما يحذرونه من مؤاخذتهم في الدنيا حين يقترفون الموبقات، وهذا ما تعنيه الآية : «بَلْ يُرِيدُ الإنسان لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ» (سورة القيامة، الآية ٥)، قال الزمخشرى فى معنى الآية «ليدوم على فجوره فيما بين يديه من الأوقات، وفيما يستقبله من الزمن لا ينزع عنه، وهذا ما يتحاشاه الإسلام.

واقع الأمر أن العلمانيين أنفسهم رأوا ضرورة القيام بإعادة قراءة مفهوم العلمانية نفسه. وينبع ذلك من إلحاح مسألة العلمانية فى العالم العربي والإسلامي بشكل عام من أجل تشكيل الدولة، بالمعنى الحديث لكلمة دولة. كل القادة

المسلمين يتمنون تطبيقها فى مجتمعاتهم، ولذلك فهم يحاولون إدخال الأفكار الحديثة إلى مجتمعات لا تزال عتيقة البنى والهياكل فى معظمها[٩]، جنبا إلى جنب مع غياب الإطار النظري الفكري للعلمانية، وغياب المراجع التاريخية اللازمة لدراسة مشكلة العلمانية داخل المجتمعات الإسلامية، وغياب المراجع الفلسفية المناسبة لدراسة مشكلة العلمانية، داخل المجتمعات الإسلامية. تلك هيّ مهمة «الإسلاميات التطبيقية». وتلك هيّ مهمة التأسيس للإطار النظري والفكري الذي يتيح المجال لمواجهة المسائل النظرية، والمسائل العملية. فبعد انتهاء الحرب العالمية الأولى مباشرة، راح كمال أتاتورك ينجز ثورة علمانية حقيقية فى بلد كان ولا يزال متشدداً فى إسلامه. وكان أتاتورك قائداً عسكرياً سبق أن درس فى فرنسا وعاد منها بالحماسة للأفكار الفرنسية، ومشبعاً برؤيا علمانية نضالية. ثم أراد تطبيق كل هذا على تركيا الخارجة مهزومة من الحرب. لتحقيق ذلك أصدر مجموعة من القوانين الصارخة كإلغاء السلطنة التى كانت تمثل نوعاً من الشرعية الإسلامية المستمدة من الخلافة. شكّل هذا القرار ضربة قاسية للأمة الإسلامية. ثم خلق جمهورية تركية على غرار النموذج الغربي وألغى التقويم الإسلامي الهجري. ثم ألغى الحروف العربية فى الكتابة. ثم حل وزارة الشؤون الدينية

وكافة الجمعيات الدينية وألغى تدريس الدين فى كل المدارس، وأخيراً فرض القبعة الأوروبية بديلاً عن الطربوش. وذهبت هذه التجربة بعيداً فى جرأتها، ولكنها كانت «صورة مشوهة» للدَنْيَوَة رافقها بعض التطرف كما حدث ذلك فى فرنسا من قبل. لكن الشعب التركي لم يستجب لهذه التجربة التى دوخته، مما يفسر العودة الدينية العنيفة منذ عام ١٩٤٠ إلى مرحلة من التطرف الديني أو رد الفعل على الفاصل العلماني القصير الذي أدخله أتاتورك بعنف. وأما فى لبنان، وسوريا، والعراق فإنها مسالة التعايش بين الطوائف المختلفة. هذه المسألة التى لا يعرفها المغرب حيث ترسخ منذ أمد طويل نوع من الوحدانية الطائفية. ولتحقيق العلمانية أصدر كمال أتاتورك، كما أسلفنا، مجموعة من القوانين الصارخة كإلغاء السلطنة التى كانت تمثل نوعاً من الشرعية الإسلامية المستمدة من الخلافة. فالخلافة تحيل إلى مسألة أصل السلطة وتنظيم «الدولة الإسلامية». قد يكون تعبير الدولة الإسلامية شق طريقه نحو الزوال لأنه يفترض، سلفاً، موقفاً سلبياً من العلمانية. وكانت قضية الخلافة قد أثارتها محاولة الشيخ على عبد الرازق فى العام ١٩٢٥ لدَنْيَوَة الفكر الإسلامي في «الإسلام وأصول الحكم»(١٠). وفى أوائل العام ١٩٢٥، كانت تركيا قد ألغت الخلافة، وقام فى العالم الإسلامي عراك

سياسي ضخم حول إعادة الخلافة. وتقدم الشريف حسين فدعا إلى نفسه بالخلافة. وفى مصر قام الأزهر بحملة كبرى دعا فيها إلى عقد مؤتمر لبحث الخلافة. ورددت الصحف أن الملك فؤاد هو أصلح ملوك العالم الإسلامي لحمل لواء الخلافة وفى هذه الفترة كان الملك عبد العزيز آل سعود قد استولى على الحجاز ودعا إلى عقد مؤتمر إسلامي في مكة[١١]. وفيما كانت هذه المعركة تشغل الصحف والهيئات السياسية وتجد صداها فى الصحف الأجنبية المختلفة، كان هناك تيار خفي يجرى خلف واجهة حزب الأحرار الدستوريين يحمل لواء الدعوة إلى مهاجمة الخلافة والحيلولة دون قيامها ومعارضة رغبة الملك فؤاد فى أن يصبح خليفة المسلمين. وقد أخذ هذا التيار صورة علمية عندما أذاع الشيخ على عبد الرازق قاضى محكمة المنصورة الشرعية فى شهر يونيه من العام ١٩٢٦ كتابه الذي أثار ضجة كبيرة إذ ذاك «الإسلام وأصول الحكم» والذي حاول فيه أن يثبت بالأدلة المختلفة أن الخلافة ليست أصلاً من أصول الإسلام.

وكان الشيخ عبد الرازق واحداً من أسرة عبد الرازق التى كانت دعامة من دعائم حزب الأمة قبل الحرب العالمية الأولى ثم حزب الأحرار الدستوريين من بعدها. وقد أثار كتاب «الإسلام وأصول الحكم» جدلاً وضجة شديدين، حيث قامت

هيئة كبار العلماء بالتحقيق مع المؤلف الذي هاجمته صحف الوفد وهاجمه علماء الأزهر والغيورون على بقاء الخلافة كنظام من أنظمة الإسلام التى رافقت تطوره. وقد انتهى التحقيق بإخراج على عبد الرازق من زمرة العلماء فى شهر أغسطس من العام ١٩٢٥ ومصادرة كتابه. وبلغت الأزمة حدّ استقالة الأحرار الدستوريين من الوزارة القائمة إذ ذاك.

وقد رأى علي عبد الرازق إنّ مسألة الخلافة دنيوية وسياسية أكثر من كونها مسألة دينية وأنها مع مصلحة الأمة. ولم يرد بيان صريح فى القرآن، ولا فى الأحاديث النبوية عن كيفية نصب الخليفة، وتعيينه، وشروط الخلافة. ليس القرآن وحده هو الذي أهمل تلك الخلافة ولم يتصد لها، بل السُنة كالقرآن، قد تركتها، ولم تتعرض لها. ورأت هيئة كبار العلماء أنّ المؤلف جعل الشريعة الإسلامية روحية محضة لا علاقة لها بالحكم وبالتنفيذ في أمور الدنيا، مع أنّ الدين الإسلامي على ما جاء به النبي من عقائد وعبادات ومعاملات لإصلاح أمور الدنيا والآخرة، وأنّ القرآن والسُنة كلاهما يشتمل على أحكام عدة فى أمور الدنيا وعلى أحكام عدة من أمور الآخرة. وزعم أن الدين لا يمنع من أن جهاد النبي كان في سبيل الملك لا فى سبيل الدين ولا لإبلاغ الدعوة إلى الفاتحين. وزعم أن نظام الحكم فى عهد النبي كان موضع غموض وإبهام أو

اضطراب أو نقص موجبًا للسيرة. زعم أن مهمة النبي كانت بلاغًا للشريعة مجرداً من الحكم والتنفيذ. أنكر إجماع الصحابة على وجوب نصب الإمام وعلى أنه لابد للإسلام من أن يقوم بأمرها في الدين والدنيا. أنكر أن القضاء وظيفة شرعية وقال أن الذين ذهبوا إلى أن القضاء وظيفة شرعية جعلوه متفرغًا من الخلافة. زعم أن حكومة أبي بكر والخلفاء الراشدين من بعده كانت لا دينية. وهذه جرأة لا دينية. وقد حكمت الهيئة بإخراج علي عبد الرازق من زمرة العلماء. غير أنّ الهيئة عادت وغيّرت رأيها في علي عبد الرازق في العام ١٩٤٧، فطالبت بالعفو عن الأثر المترتب على الحكم السابق، وعُين وزيراً للأوقاف في شهر مارس من العام ١٩٤٧.

وأشار رشيد رضا إلى أنّ منصور فهمي صرح بأنّ علي عبد الرازق، وأنصاره، يذهبون إلى أنّ الإسلام لا شأن له بمسائل الخلافة ولا بصورة خاصة من صور الحكم. وأنكر على علي عبد الرازق أنه خرج في كتابه عن عقائد جميع المسلمين في الخلافة وحكم الإسلام، وقرر أن الحكومة يجب أن تكون (لا دينية) في السياسة والقضاء بجميع أنواعه وفروعه لا شأن للدين في ذلك. وطرح طه حسين السؤال: سنعرف أنّ مصر جزء من أوروبا كما قال إسماعيل أم هي قلعة من الشرق المظلم كما يزعم المصريون وعرفنا، وسنعرف

أيســتطيع الناس أن يفكروا أحـراراً وأن يكتـبـوا أحـراراً ويعيشوا أحراراً أم هـم مأخوذون بلون من التفكير والكتابة والحياة يؤمنون ما حرصوا عليه فإن عدوه وأعرضوا عنه فويل لهم من عذاب أليم. فالخلافة ليست أصلاً من أصول الإسلام وإنما هي أصل من أصول الفقه الروماني. إنَ الخلافة عند المسلمين ليست إلاَ مناصب الإمبراطورية الرومانية، وأنَ الخليفة ليس إلا إمبراطور، وأنَ مناصب الحكم عند المسلمين ليست إلا مناصب الحكم عند الرومانيين. وقال محمد حسين هيكل لقد ذهبت الأمم العريقة فى الحرية والمدنية إلى إطلاق الرأي إطلاقًا لا يحد فيه قيد ولا تقف فى سبيله عقبة، وهؤلاء هم الكتاب فى فرنسا وانجلترا يعلنون آرائهم الاشتراكية، بل الشيوعية ولا يضار أحد منهم بسبب رأيه ولا يقوم فى وجهه قائم لمناقشته وتفنيد آرائه. أقل ما نطمع فيه أن تكون حرية البحث العلمي والاجتهاد الديني القائم على تسامح الشريعة الغراء بحيث لا يضار أحد من ورائها ولا يترتب على مخالفة إنسان لغيره فى الرأي أن يصاب بأذى. وقال إسماعيل مظهر إنَ على عبد الرازق قد يكون مخطئًا وقد يكون خطؤه فاحشًا فهو مثلاً لا يوافقه على القول بأنَ الخلافة ليست حكومة الإسلام. كذلك صرح إسماعيل مظهر بأن فى نظام الخلافة مناقضة صريحة لنظام الديمقراطية الممثلة فى الحكومات

النيابية الحديثة. وتعجب علي عبد الرازق نفسه فى حكم هيئة كبار العلماء للقوم يتهمونه فى دينه ويحاولون أن يعتدوا عليه فيه وما كان يخاف منهم أن ينزعوا من قلبه إيمانه ولا من نفسه يقيها ولو أن يخرجوه بحق من دينه الذي يدين الله، به ولكنه خاف عليهم أن يتورطوا حتى يزعموا أنهم حكام على القلوب حراس على العقائد وأن بيدهم مفاتيح هذا الدين يدخلون فى حظيرته من يشاءون ويخرجونه من يشاءون. إنَ النقط السبع التى اعتصروها هي خارجة عن موضوع الكتاب إلا نقطة واحدة منها. هي الملاحظة الخامسة وحدها التى قد تتصل على نحو ما بموضوع الكتاب. فأما الملاحظات الست غيرها فالحق أنها خروج من الموضوع. لقد قالوا إنّ علي عبد الرازق جعل الشريعة الإسلامية شريعة روحية محضة لا علاقة لها بالحكم.

٤- ٧- تفاصيل المعركة حول مفهوم «الخلافة»:

بدأت صحيفة «السياسية» العدد الصادر بتاريخ ٢٠ يونيه لعام ١٩٢٥ أولى حملاتها لتأييد علي عبد الرازق ومهاجمة الأزهر وهيئة كبار العلماء. وقالت إنَها تريد صيانة الدستور فى روحه وفى كلياته وحماية حرية الرأي. وقال محرر صحيفة «السياسة» إنَه لا يريد الأزهر أن يضيق الخناق على عقول فئة من الناس وتفكيرهم بدعوى من الأديان

والتعريض بها مختصمة الناس وحاكمة عليهم فى وقت واحد.

وكتب عباس محمود العقاد فى «البلاغ» فتناول المسألة من الناحية السياسية بعنوان «روح الاستبداد في الآراء». وقال «إن من العزاء للمتشائمين من هذه الضجة التى ثارت حول كتاب الإسلام وأصول الحكم أن نعلم أن أكثر القائمين بها مدفوعين إليها بدوافع لا علاقة لها بالعقائد والآراء، وأنها لم تمنع أن يروج الكتاب بين الخاصة والعامة، وأن يقبل على قراءته الذين حذروا من الإطلاع عليه. إنّنا لا نعرف صاحب «الإسلام وأصول الحكم»، إذ رأيناه فى الطريق، وليس هو من شيعتنا السياسية أو غير السياسية فنحن لا ندافع عن شخصه ولا عن مذهبه السياسي حين نكتب هذه الكلمة ولكنا نود أن يعلم الذين لا يعلمون أن قد مضى الزمن الذي تتصدى فيه جماعة من الناس بأي صفة لإكراه الأفكار النزول عن رأيها».

وقالت صحيفة «البورص اجبسيان» «إنَ الدوائر العليا قد أبلغت عن الأستاذ أنه يعمل لمصلحة حزب سياسي معين، وأنَ آراء الشيخ قد ألبست منذ الساعة الأولى لباس السياسة الممقوت ولعل السياسة قاتلها الله هي التى لعبت كل هذه الأدوار المحزنة. وقالت الصحف البريطانية إنَ الشيخ عبد الرازق هو المصلح العظيم الذي يشبه مارتن لوثر بين

المسلمين. وهاجمت صحيفة «السياسة» أعضاء اللجنة واحداً تلو الآخر وفي مقدمتهم الشيخان: شاكر وبخيت. وقالت إنّ إقدام الشيخ بخيت على ما أقدم عليه من اعتداء صريح على حرية الرأي لهو أكبر عار يسجله على نفسه في حياته لم تكن كلها مما تطمئن إليه النفوس العالية. ودعا الشيخ بخيت إلى مقاطعة صحيفة السياسة. وقالت صحيفة الأهرام إنَ الشيخ بخيت قد أحدث حدثًا تأمل أن تقابله الأمة بالعبوس والسخط لا بالرضا. وقالت صحيفة «الاتحاد» إنّ جمعية العلماء تأسست لحماية الدين من اعتداء صحيفة «السياسة» برئاسة الشيخ الدجوي.

وقال علي عبد الرازق رداً على ما وجه إليه من حملات إنَ فكرة الكتاب الأساسية التى حكم عليه من أصلها هي إن الإسلام لم يقرر نظامًا معينًا للحكومة ولم يفرض على المسلمين نظامًا خاصًا يجب أن يحكموا بمقتضاه، بل ترك لهم مطلق الحرية فى أن تنظم الدولة طبقًا للأحوال الفكرية والاجتماعية والاقتصادية التى توجد فيها مع مراعاة تطورهم الاجتماعي ومراعاة مقتضيات الزمن. وقال إنّ الخلافة ليست نظامًا دينياً والقرآن لم يأمر بها ولم يشر إليها. وإن الإسلام بريء من نظام الخلافة وقد أثبت فى كتابه أنّ النبي لم يكن قط ملكًا. وأنه لم يحاول قط أن يبنى حكومة أو دولة. ثم

تساءل : «هل أردت خدمة حزب معين : وأجاب: لست عضواً فى أى حزب، إني رجل دين ورجل شريعة ولم يحملني على وضع كتابي إلا غاية علمية وقد كتبته بعيداً عن أهواء السياسة، بل ليست لموضوع الكتاب علاقة بالسياسة، وأن كثيرا ممن يروون رأيي لا في مصر وحدها، بل فى العالم الإسلامي بأسره، وأن الحكم الذي صدر لم يعدل طريقة تفكيري. لقد أخرجني الحكم من هيئة علماء الأزهر وهى هيئة علمية أكثر منها دينية ولم ينشؤها الدين الإسلامي، ولكن أنشأها شرع مدني لم يكن له أية صبغة دينية، ولن أكون فى حسن الإيمان والإخلاص للإسلام بأقل من أولئك العلماء الذين قضوا بإخراجي».

وقد أشار محمد سيد كلاني مؤلف كتاب «فصول ممتعة» إلى هذه المعركة فقال «إنَ الحقيقة أن حزب الأحرار الدستوريين كان يضم بين رجاله كثيراً من العناصر المنحرفة عن الدين. فلطفي السيد مثلاً كان الصحفي الوحيد الذي نشر في الصحيفة دفاعًا عن منصور فهمي، إبان حادث كتابه الذي هاجم فيه الإسلام، وطه حسين مؤلف كتاب الشعر الجاهلي، وعبد الخالق ثروت الذي تولى الدفاع عن طه حسين فى مجلس النواب وأبى أن يفصله من وظيفته وهدد بالاستقالة، كما أن عبد العزيز فهمي رفض فصل الشيخ على

عبد الرازق من وظيفته بعد صدور حكم هيئة كبار العلماء».
وكتب علي عبد الرازق في أول رمضان (١٥ مارس ١٩٢٦) في صحيفة «السياسة» مقالاً عدّه الأمير شكيب أرسلان هجومًا خفيًا على الدين. فكتب أرسلان في «كوكب الشرق» بإمضاء (ش)، وتحت عنوان «أيهزأ أم أنا لا أفهم العربية». وقال إنّه قرأ في صحيفة «السياسة» مقالاً لعلي عبد الرازق عن رمضان أعدت النظر فيه كرتين فلم يقدر أن يفهم منه إلا أنه يهزأ بالدين، ويذم في معرض المدح ويشير من طرف خفي إلى أن القرآن حمل الناس على الضرر، بل على المحال.

وواصل محمد أركون عمل علي عبد الرازق من جديد على ضوء «الأنثربولوجية السياسية» التي افتتحها جورج بالانديه Georges Balandier(12). إنَ السادة هم أقارب الآلهة، أو المشابهون للآلهة، أو الوسطاء بين الآلهة والبشر. وتبين مجموعة عناصر السلطة والمقدس، الصلة التي قامت دائمًا بينهما، والتي وسعها التاريخ، من دون قطعها مع ذلك أبدًا. وتبني هذه العلاقة، من خلال دراسة سلطات الملك العليا، والطقوس واحتفالات التنصيب، والمسافة بين الملك ورعاياه، وأخيرًا التعبير عن الشرعية. فإن زمن البدايات، في اللحظة التي تبرز بها الملكية من خلال السحر والدين، هي التي تعبر بأحسن شكل عن هذه العلاقة، من خلال مواربة الأسطورة،

التى تشكل «القصة» الوحيدة لهذه الأحداث، وتؤكد على التابعية المزدوجة ـ تلك التابعية التى أقامها الآلهة والملوك. وتترسخ قدسية السلطة من العلاقة التى تجمع الرعية بالحاكم : إجلال أو خضوع كامل لا يبررهما العقل، وخوف من عدم الطاعة له صفة الانتهاك. وليس وجود الملك ـ الآلهة، أو الملك ذي الحق الإلهي أو الملك صانع المعجزات، شرطًا للاعتراف بهذه الصلة بين السلطة والمقدس. شملت عبادة الأجداد فى المجتمعات العشائرية، أو عبادة القدسيات النوعية للعشائر، التقديس لميدان سياسي، مازال مميزًا بشكل سيئ. إن زعيم العشيرة أو النسب، هو نقطة الربط بين عشيرة الأحياء، وبين صورة العشيرة، الحاملة للقيم النهائية، والمرموز إليها بكلية الأجداد، لأن هذا الزعيم هو الذي ينقل كلام الأجداد إلى الأحياء، وكلام الأحياء إلى الأجداد. وظل هذا التداخل بين المقدس والسياسي، قائما وظاهراً، فى المجتمعات الحديثة المدَنْيَوَة، إذ لم تتخل السلطة فى هذه المجتمعات عن مضمونها الديني، بل بقى حاضرًا. إذا كانت الدولة والكنيسة، فى الأساس، لا تشكلان إلا جزءًا واحدًا، عندما أقيم المجتمع المدني، فإن الدولة ما زالت تحافظ على تميز ما عن الكنيسة، حتى عندما تقع الدولة بمنتهى سيرورة طويلة من الدَنْيَوَة. إن من طبيعة السلطة، أن تقيم، تحت شكل ظاهر أو مقنع، دينًا

سياسيًا فعليًا. وينهض علم السياسة على التاريخ المقارن للأديان. فهناك ثنائية مشابهة لثنائية المقدس والدنيوي في مجتمعات الدولة كافة. إن المقدس هو أحد أبعاد الحقل السياسي، وقد تتوسل السلطة بالدين، وضمانة لشرعيتها، وواحدًا من أساليب المعارك السياسية الدائرة بين «الطقوس» و«الهيمنة».

وواصل المستشار محمد سعيد العشماوى هذا العمل من جديد على ضوء الفكر القانوني السياسي الحديث[١٣]. فالخليفة هو نائب النبي الذي يضمن استمرارية وظائفه. يقع هنا المعطى البياني المهم. أما المصطلح الثاني فهو الإمام الذي هو، تعريفاً، الشخص الذي يؤم المؤمنين في أثناء الصلاة ويحدد اتجاه مكة ويتقدم عليهم. إنه قائد روحي. أما المصطلح الثالث فهو السلطان الذي يعنى الشخص الذي يمارس السلطة بالمعنى السياسي الدنيوي. هكذا نلاحظ أن معاني هذه المصطلحات واضحة الاختلاف. إن المصطلحين الأولين يتضمنان مسؤوليات روحية وزمنية، في حين أن المصطلح الثالث يعنى فقط ممارسة السلطة المكتسبة عن طريق القوة والتي تستمر بفضل القوة. هكذا نكون قد حققنا التمييز ما بين الخلافة والسلطنة اللتين كثيراً ما يخلط بينهما، وذلك بسبب أن السلاطين الأتراك كانوا قد ادعوا ميراث

الخلافة. ولقد شهدت المجتمعات الإسلامية بعض التجارب العلمانية، لكن هذه التجارب لم تصل إلى درجة الوعي الواضح بذاتيتها، ولم تلق فى يوم من الأيام لها تنظيراً[١٤].

وكان النبي محمد قد مات في العام ٦٣٢م بعد أن عاش عشرين عاماً كاملة مع محيطه تجربة متفردة كان فيها القائد والموجه. وانطوت هذه التجربة التى يمكن تسميتها «بتجربة مكة والمدينة» على أعمال القائد الدينية والدنيوية. وقد استخدم محمد أركون كلمة «تجربة»، ذلك أن الأمر يتعلق بمجموعة من مواقف رجل قائد ضمن جماعة بشرية، وهي المواقف العملية. هذه المواقف العملية، والتصرفات الشخصية القيادية، والتي صارت فيما بعد إلى المرتبة المثالية النموذجية المعروفة، أثرت في الأحداث اللاحقة كافة. وفى العام ٦٣٢ وبعد رحيل النبي مباشرة، كان لابد لمسألة استمرارية التجربة من أن تطرح نفسها. لكن صراعات دموية عديدة وقعت من دون انقطاع منذ عام ٦٣٢م وحتى تاريخ إلغاء الخلافة ثم سلطنة أتاتورك في العام ١٩٢٢م. ولم يحل الإشكال النظري الذي طرحته مسألة إعادة إنتاج تجربة مكة والمدينة فى تاريخ الإسلام حلا مشروعا أو دينيا قط. وكانت السلطة على مدار التاريخ الإسلامي كله سلطة زمنية توجهها السيادة الدينية. هذه حقيقة مهمة جداً لقاء تلك التصورات الكبرى التى رسخت فى

أذهان الجماعات الإسلامية كلها. لذا كان بالإمكان تطبيق منهج تفكيك كتابة تاريخ التجربة التأسيسية وحتى اليوم. وكان المؤرخون السابقون والفقهاء الدينيون قد نسجوا حكاية مسلسلة للأحداث التى جرت منذ وفاة النبي مؤكدين على شرعية الخليفة الذي كان عليه أن يتحمل مسؤوليات النبي. هذا هو الاعتقاد السائد الذي فرض نفسه، فى حين أننا نجد تاريخياً أن الخلافة، بعد ٦٦١م، كانت قد اكتسبت سلطتها فعلياً وبالقوة على أرض الواقع وليس قانونياً أو شرعياً. فسلطة الخلافة السُنة تماماً كما الخلفاء الشيعة كان لها دائماً من يناقضها ويحتج عليها. إنها إذاً خلافة زمنية صرفة كما كان قد بين ذلك على عبد الرازق فى كتابه عن «الإسلام وأصول الحكم». وخلف النبي أربعة خلفاء حكموا فى المدينة من العام ٦٣٢ إلى العام ٦٦١م. هؤلاء الخلفاء كانوا :

١ - أبو بكر (٦٣٢-٦٣٤).
٢ - عمر (٦٣٤-٦٤٤).
٣ - عثمان (٦٤٤-٦٥٦).
٤ - الإمام على (٦٥٦-٦٦١).

ومات ثلاثة من هؤلاء الخلفاء قتلاً. وقد رسمت الكتابات العَقَدية صورة نموذجية ومثالية عن الخلفاء الأربعة الأُول. كان الخلفاء الأربعة الأُول قد انتخبوا من قبل أصحاب النبي

مباشرة. لكن، من الصعب أن نعرف تاريخياً كيف حدثت الأمور بالفعل. ينبغي بالتأكيد دراسة آليات الوصول إلى السلطة في المجتمع العربي للقرن السابع الميلادي، وذلك بالتركيز على مسألة العصبيات القبلية. كانت هذه العصبيات قد لعبت دوراً كبيراً في الوصول إلى السلطة وممارستها. إن النبي نفسه ينتمي إلى عائلة محددة هي بنو هاشم أحد أفخاذ قبيلة قريش المشهورة. ونحن نعلم أن دعوته وتبشيره كانا قد لقيا معارضة العائلة المنافسة وهي بنو سفيان التي كانت تمارس السلطة آنذاك في مكة. وعندما طرحت مسألة الخلافة بعد وفاة النبي كان كل من الفخذين موجوداً على الساحة ومستعداً لخوض الصراع. كل التاريخ المتولد فيما بعد يحمل سمات هذه المنافسة الأولية، وصولاً إلى المنافسة التي لا تزال مستمرة حتى اليوم بين السُنة والشيعة. لكن الصورة تعقدت أكثر بدخول عامل ثالث في الصراع هو الأنصار الذين احتضنوا النبي في المدينة عندما جاءهم مهاجراً. هؤلاء الأنصار ينتمون إلى قبيلة أخرى، ولهم طموحاتهم السلطوية أيضاً. وليس بالإمكان أن نخفي إلى الأبد هذه الحقائق الاجتماعية التاريخية التي ضمنها أو ضدها شقت الفكرة الإسلامية طريقها. وكانت مسألة الخلافة قد طرحت نفسها وحلت بشكل أو آخر كمحصلة للقوى المتصارعة. وأخذت فكرة

ضرورة وجود القائد الملهم، الذي يقف فوق كل الصراعات القبلية تفرض نفسها عبر كل هذه الصراعات. لكن، في الوقت الذي كانت تشق فيه طريقها، كان عليها أن تتعامل مع مختلف أطراف الصراع، أي مختلف القوى الاجتماعية- القبلية السائدة على الساحة. خلال ثلاثين عاماً حدثت صراعات ترجمت أحياناً على صورة القتل (من العام ٦٣٢ إلى العام ٦٦١م). ومنذ العام ٦٦١، ازدادت حدة الصراعات التقليدية إلى درجة حصول ما سماه المسلمون الفتنة الكبرى. يعترف الجميع بهذه «الفتنة الكبرى»، السنيون كما الشيعيون. كان معاوية الذي ينتمي تاريخياً إلى العائلة المنافسة لعائلة النبي قد اغتصب السلطة بالقوة والدهاء. لقد استطاع أن يحذف علياً الذي سقط شهيدا من ساحة الصراع. وحذف بالتالي آخر ممثل لعائلة النبي. كان معاوية في الأصل حاكماً لسورياً التي فتحت عام ٦٣٦م، وقد نقل مركز السلطة من المدينة إلى دمشق. يعتبر هذا العمل ذا دلالة بالغة، كما لو أن البابا مثلاً قد نقل البابوية من روما إلى تورين. هكذا وصلت السلالة الأموية إلى الحكم واستمرت قرابة القرن، أي حتى عام ٧٥٠م. كل هذه الأحداث الأساسية ليست إلا عملاً واقعياً لا علاقة له بأي شرعية غير شرعية القوة. كانت هذه المرحلة الأساسية من التاريخ الإسلامي مرحلة تصعب كثيراً معرفتها

بدقة. ذلك أن المخطوطات التاريخية التى وصلتنا كانت قد كتبت بعد جريان الأحداث بوقت طويل، وضمن منظور التبرير، وضع الأمويون دعائم هذه الأيديولوجيات في المرحلة الأولى ثم تليهم العباسيون من بعد ذلك.

ولم يبيّن الاستشراق التقليدي قط مفهوم أيديولوجيا التأسيس المضاد للشرعية الحقيقية التى لم يتح لها الوجود قط. هنا يكمن الفرق بين التاريخ التفكيكى أو التحليلي والتاريخ المروى التقليدي الذي يكتفي بترجمة النصوص والوقائع القديمة من دون محاولة كشف أو تعرية محتوياتها الأيديولوجية. فالبشر يقدرون أن يعيشوا زمناً طويلاً ضمن سياج «المعرفة الخاطئة». ففي النقاش الذي دار حول خلافة النبي كان هناك طرف يمثل عائلة النبي نفسه. كان هؤلاء معبئين بتلك العصبية غير المشروطة. ويتعلق ذلك بعلم النفس التاريخي لا بالتاريخ الوضعي الذي لا يجمع إلا الوقائع الثابتة. فعلم النفس التاريخي يعلمنا أن هنالك تاريخاً للوعي، وتشكلاً تدريجياً له وأن هذا شئ ينبغى أن يشغل المؤرخ الحديث ويدخل فى دائرة اهتماماته.

ضمن هذا المنظور راحت الفكرة الإسلامية تنغرس فى النفوس مستندة فى ذلك إلى الظاهرة القرآنية المعتبرة كظاهرة للوحي. إن القرآن يتجلى لنا كخطاب خاص له

ماديته وبنيته التى يمكن لباحث علوم اللغة أن يكتشف فيها أسلوباً خاصاً فى تشكيل المعنى وإنتاجه. ما ينبغى أن يشغلنا هنا هو معرفة كيفية تشكل هذه الأتمتة المنتجة للمعنى فى القرآن وفى اللغة العربية، وكيفية اشتغالها وانغراسها فى وعى الملايين لكي تنتج فيما بعد الفكرة الإسلامية-الإسلام. ووجدت إذاً جماعة فى المدينة تدافع عن مفهوم الخلافة الشرعية، أيّ الخلافة التى تتجاوز فى أسسها الروابط الدموية وكل الروابط القبلية، «خلافة ترتيبية»، إذا صح التعبير، خلافة متعالية تشير إلى الله الواحد الذي يشغل الخطاب القرآني كله وبكثافة هائلة. هذه الجماعة هي عائلة النبي نفسه. وهذه الشرعية سوف تتمحور حول شخصية على ابن عم محمد وزوج ابنته فاطمة. هذا ما نلاحظه فى التراث. لكن، يصعب علينا أن نحدد تاريخياً اللحظة الزمنية التى انبثقت فيها أفكار كهذه، وكيف تطورت وركزت على فكرة الخلافة الشرعية ذات الأصل الروحي أو الديني... في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري راحت فكرة الشرعية تكتسب وجودها النظري وبلورتها العلمية تحت اسم النظرية الشيعية للخلافة. وسوف تترسخ هذه الفكرة ضد الاضطهاد الأموي للهاشميين وبسببه، هذا الاضطهاد الذي سيلاحق باستمرار أنصار على. سيتحول هذا الاضطهاد إلى مجازر مرعبة كان

التاريخ السُنى قد مررها قليلاً أو كثيراً تحت الصمت، في حين راح التاريخ الشيعي يضخمها مولداً بذلك وعياً تعيساً كبيراً. ينبغى أن نؤكد فعلاً على الرهان الكبير لهذه الأحداث. رهان حاسم بالقياس للوعي الإسلامي المنخرط فى هذا التاريخ. كان من نتائج هذه المجازر الكبرى التى حلت بأنصار على القضاء على فكرة الإمامة[١٥]، وبالتالي الحذف الكامل لمجموعة من الشهادات المهمة، وخصوصاً شهادات الفترة التأسيسية الأولى للإسلام، أيّ لفترة العشرين عاماً التى قضاها النبي في التبشير والدعوة والتعليم والسلوك. إنّ تدبير الدولة بكل عنفه ومقتضياته القاسية التى لا ترحم راح يحذف بضربة واحدة تجارب وشهادات ذات قيمة روحية لا تقدر بثمن. الشئ الأسوأ من ذلك هو أن هذا العقل السياسي راح يركب من عنده وحسب مصلحته شهادات أخرى تخص تشكيل القرآن مما أدى إلى نتائج خطيرة جداً. ذلك أن هذه العملية راحت تشكل البنى العقلية والتصورية التى سيطرت على وعى ملايين البشر منذ ذلك الحين. هذا هو الرهان الذي يحيط بقصة الخلافة كلها.

هكذا نرى ضمن أيّ إطار راحت مشكلة الخلافة تأخذ أبعادها. فالسلطة التى ظهرت تاريخياً فى القرن السادس عشر الميلادي على يد الأتراك كانت ذروة الخاتمة لهذه

المغامرة السياسية التى لم تكن إلا اقتناصاً متصلاً للسلطة السياسية على السلطة الدينية-الروحية من دون أن يرتكز عملها هذا على أية أسس، أو على أى نص أى فكر نظري أو ديني. إذا كان هنالك فعلاً تمازج ما بين «الروحي» و«الزمني» فذلك عائد إلى أن تاريخ الخلافة مندرج زمنياً فى مناخ عقلي وسيط حيث لم تكن الأطر الزمكانية للتصور والفهم والإدراك بقادرة على التمييز بينهما. إننا نعلم أن التمييز بين الروحي والزمني لم يتحقق كلياً فى يوم من الأيام وأن تداخلهما لا يزال مستمراً حتى فى بلد ذي تراث علماني عريق كفرنسا. إن علوم الدين المعتمدة فى الإسلام لم تفعل إلا أنها أنجزت تصوراً مسبقاً للأمور. هنا يكمن رهان العلمانية، ولابد من رفض كل تصورات العلوم الدينية من أجل دراسة المسألة دراسة اجتماعية-تاريخية. وقعت الفتنة الكبرى في العام ٦٦١م وولدت فروعا إسلامية مختلفة. كانت مسألة السلطة ومازالت هي النقطة المحورية، وبناء عليها تطورت الخلافات الاجتماعية-الدينية. ولا بد من التفريق بين ثلاثة اتجاهات :

١ – السُنة . دعي هذا الاتجاه بهذا الاسم لأنه يدعى احتكار «الرأي القويم»، أيّ السُنة التى تعنى التراث «الحق» للنبي. تنطوي هذه التسمية على تغليب السُنة وتفضيلهم على غيرهم. فى الواقع إن السنيين أنفسهم هم الذين كانوا قد

اخترعوا هذه التسمية وخلعوها على أنفسهم من أجل إبعاد خصومهم وتسفيههم مسبقاً.

٢ - الشيعة. تعنى هذه الكلمة فى الأصل الأنصار أو الأتباع. وهى تشير إلى أتباع علي بن أبي طالب الذين رفضوا الإجماع. إنهم إذاً «أهل الرفض» كما دعوهم السنيون فيما بعد. والشيعة تعامل السُنة بالطريقة نفسها، وترد عليها بالأسلوب نفسه، ذلك أن التسمية التى اختاروها لأنفسهم أخذت تعنى فيما بعد «أولئك الذين يتلفظون بالكلام المعصوم، وينتسبون انتساباً خالصاً لكلام الله وللعدل»(١٦). لكن تسمية الشيعة بهذا المعنى قد محيت وجرت عليها الرقابة فى كل العالم السني من فاس إلى بغداد. هذه الرقابة التى تستند على الأيديولوجيات الكبرى للتبرير التى اخترعها الأمويون. إن النقاش لا يزال مستمراً بين الشيعة والسُنة بالطريقة نفسها كما كان عليه الحال من قبل.

٣ - الخوارج. ألحق بهذه التسمية صفة سلبية ودلت على معنى الزندقة ،أصبحت تعنى فى رأى السُنة : «أولئك الذين خرجوا عن الأمة وتركوا الجماعة».

يبين هذا الوضع جلياً فى جماعة المرابطين فى الجزائر الذين تركوا الأمة ونفوا أنفسهم إلى أعماق الصحارى على بعد ٦٠٠ كم من الجزائر العاصمة وذلك منذ القرن التاسع

الميلادي. ومجموع الجزائريين يعتبرونهم «هراطقة». لكن، إذا ما نظرنا للأمور من وجهة نظر تاريخية ودينية، فمن ذا الذي يستطيع أن يثبت ذلك أو يؤكده؟ كانت كلمة الخوارج قد حرفها الرأي القويم السني عن معناها الأصلي، لكي تدل دلالة سلبية، معنى ترك الإجماع والأمة. فى الواقع إن المعنى الأصلي-البدوي لها هو فعلاً الخروج، لكن ليس الخروج عن الأمة وإنما الخروج إلى ساحة القتال للجهاد فى سبيل الله. هكذا يتبين لنا كيف أغلق الإسلام الرسمي نفسه في تحديدات دوجمائية قاسية لا تناقش، وكيف أسبغ عليها صفة الحقائق التيولوجية الخالصة، في حين أن الأمر يتعلق كلياً بصراعات وخلافات سوسيولوجية - ثقافية، وبتنافس على اقتناص السلطة وممارستها.

من هنا فلا بد اليوم من تفكيك الرأي القويم المغلق، من الداخل. ولن يجري ذلك إلا ببحث تاريخي محرر يمكن له وحده أن يوصلنا إلى أبواب العلمانية فى الإسلام. وكانت السلالة العباسية قد حلت محل الأمويين بدءاً من العام ٧٥٠م وحتى العام ,١٢٥٨ وعاد اسم هذه السلالة إلى العباس، عم النبي. هكذا انتقمت عائلة النبي من الأمويين وأخذت دفة القيادة. لكن أخذهم للسلطة مشابه للطريقة التى اتبعها الأمويون من قبل. راح العباسيون يضيفون بعض عناصر

النظرية الشيعية إلى أيديولوجيتهم. لكن، سوف ينهض بالفكرة الإسلامية وينشرها عندئذ أقوام ومجتمعات تتجاوز الجزيرة العربية. كان العباسيون قد اكتسبوا أنصارهم في إيران ثم حولوا العاصمة بعد انتصارهم إلى بغداد. عندها بلغت الحضارة العربية - الإسلامية ذروتها. في العام ١٢٥٨م افتتحت بغداد من قبل المغول مما أدى إلى نهاية سلطة خلفاء بني العباس. في الواقع، إن الخلافة العباسية كانت قد أصبحت وهمية إلى حد كبير بدءاً من القرن التاسع الميلادي. راحت السلطة تمارس فعلياً من قبل أمراء متعددين وصلوا إليها عن طريق القوة، تماماً كما حدث في السابق. ولم يكن لسلطتهم أية علاقة بالإطار الإسلامي للسلطة أو بنظرية التبرير أو التسويغ. هكذا كانت الحالة في مختلف بقاع العالم الإسلامي آنذاك، أيّ في المجتمعات التي يطبق فيها الدين الإسلامي، دين الأغلبية الساحقة. وهكذا يستمر الناس يرددون أن الإسلام يخلط بين الروحي والزمني، أو أنه دين ودنيا.

بعد المغول ظهرت موجتان متعاقبتان من الأتراك : الموجة الأولى ترد من آسيا في القرن الحادي عشر الميلادي. وهؤلاء هم الأتراك السلجوقيون الذين وقفوا في وجه الحملات الاستعمارية الغربية الأولى. ثم ترد الموجة الثانية في القرن

السادس عشر الميلادي، وهؤلاء هم الأتراك العثمانيون الذين وقفوا أيضاً فى وجه الهجمة المتزايدة للغرب فى حوض البحر المتوسط وفى المغرب. عندها أخذت سلطة العثمانيين تمتد لكيّ تشمل كل أفريقيا الشمالية من مصر إلى المغرب، بطريقة عسكرية وحسب الظروف. وفى المغرب راحت سلالات مختلفة تنبثق عن طريق القوة هنا وهناك منذ نهاية الأمويين إما من أجل تجنب الاضطهاد، وإما من أجل تأكيد شخصيتها المحلية. هكذا راح الإدريسيون فى المغرب ينسبون أنفسهم إلى الشرعية النبوية. ثم نشهد بدءاً من القرن الحادي عشر الميلادي بيان قوى البربر الذين سيولدون سلالات حاكمة جديدة فى فاس ومراكش وتلمسان وقيروان. كل هذه السلالات تدعى حماية الإسلام وتشير إليه من أجل تثبيت قواعد حكمها. ذلك أن الإسلام كان قد أصبح المرجع الذي لابد منه من أجل التسويغ السياسي. لكن السلطة الحقيقية لهذه السلالات لم تتجاوز العواصم لكيّ تشمل مختلف أنحاء البلاد. على هذا الشكل راحت فكرة السلالة الحاكمة باسم الإسلام تترسخ فى هذه المناطق. فكرة وهمية لا أساس لها فى الحقيقة لكن هذا لم يمنعها من أن تستمر حتى يومنا هذا فى المغرب.

فإنّ كلمة Laicos اليونانية الأصل والاشتقاق، تعنى

الشعب ككل ما عدا رجال الدين، أى بعيداً من تدخلهم فى حياته. وفى اللغة اللاتينية السائدة في القرن الثالث عشر الميلادي الأوروبي كانت لفظة Laicus تعنى الحياة المدنية أو النظامية. وهكذا استمر المعنى من اليونان إلى اللاتين. وهكذا وقع التمييز ما بين الشعب الذي يعيش حياته الخاصة بكل معطياتها ورجال الدين الذين يتدخلون في هذه الحياة من أجل ضبطها بطريقة ما. لنوضح الأمور جيداً، إن الشعب في السياق الإغريقي أو اللاتيني القروسطى الغربي مكون أساساً من العالم الزراعي وأوساط الحرفيين والناس العاديين فى المدن. كل هؤلاء، فى الواقع، كانوا فى خدمة الكهنوت. نعنى برجال الدين كل الذين كانوا يمتلكون سلطة معينة، سياسية كانت أم دينية أم اقتصادية. هناك إذاً تناقض ما بين الأغلبية الساحقة عددياً التى لا تستخدم الكتابة ولكن، التى لها ثقافتها الشفهية، وبين الأقلية التى تستخدم الكتابة بشكل منتظم. هذه الكتابة هي التى تتيح لرجال الدين امتلاك سلطة حقيقية، أى سلطة الهيمنة والتدخل فى حياة الشعب. إن الكتابة وقتئذ لم تكن تعني فقط المقدرة على معرفة الكتابة، ولم تكن فقط امتيازاً ثقافياً، وإنما كانت تنطوي أيضاً على بعد سحري وديني ومقدس. رجل الدين كان يمثل إذاً قوة ضخمة عظيمة تتجاوز مجرد لعبة الكتابة. إنه يستطيع أن يرى

المريض مثلاً، أو أن يميت في بعض الحالات، ثم هو يخلع التقديس على الآخرين كما كان يحدث في الإطار المسيحي. إنَ التمييز الذي يوحي المعنى الأصلي الاجتماعي-اللغوي ما بين الشعب ورجال الدين هو تمييز يخص تطوراً اجتماعياً وثقافياً ونفسياً بأسره. نلاحظ أن هناك بين هذه القوى المتصارعة ليس فقط سياسياً واقتصادياً شئ يشبه ذلك البعد المقدس الذي سبق أن أشرت إليه من قبل.

في الواقع، لم تكن هناك في ذلك الوقت حدود واضحة بين ما هو مقدس أو سحري أو ديني. لكيَ نتتبع أصول ونشأة ما نسميه بالعلمانية اليوم فإنه ينبغي علينا رصد مجموعة من الوقائع والأحداث المتتالية التي جرت على أرضية المجتمعات البشرية، ثم رصد العلاقات المتشابكة بين الشعب وطبقة رجال الدين الأقلية بالضرورة. كان الشعب متكلا على هذه الطبقة الخاصة في كل اللحظات الأساسية من لحظات وجوده. بدءاً من الولادة[١٧]وحتى الموت مروراً بالمدرسة والتعليم والزواج والولادات التي تنتج عنه وهكذا... كل هذه اللحظات الأساسية في الحياة تحمل سمات التدخل الكبير لطبقة رجال الدين. فالعلاقات التي تربط الشعب بطبقة رجال الدين في كل المجتمعات البشرية، قد يكون السبب في استمرار هذه العلاقات هو أن الأمور لم تحسم بشكل كامل لمصلحة

العقلانية. ويتجه الإنسان، عامة، في اتجاهين أساسيين مترابطين :

١ - مرتبة الرغبة مع كل القوى الملحقة بها. هذه القوى الفردية والتاريخية هي أيضاً مظلمة وعصية على الوصف والتحليل. هذه الرغبة تتأرجح ما بين الرغبة فى الله مع كل القوى التى أثارتها على مر التاريخ وصولاً إلى الرغبة البسيطة المتمثلة فى الإنجاب أو الغنى أو الهيمنة. إننا نختزل كثيراً هذا البعد البشرى بعد الرغبة إذ نضعه ضمن الدائرة الدينية فحسب كما كان قد فعل باحتكار وحيلة رجال الدين. إننا بذلك نفسد البحث إذ نقصره على معارضة الدين بالعلمانية مما يعنى أننا لم نفهم شيئاً مما جرى ولا يزال يجرى فى تاريخيتنا الراهنة.

٢ - إلحاح الفهم والتعقل. لقد حدثت عمليات تحريف فى الماضي، تحريف للواقع وتزوير له إلى حد أن الإنسان اضطر للنضال والكفاح من أجل اكتساب حقه العميق فى المعرفة والفهم. يندرج تاريخ العلمانية ضمن هذا الخط النضالي من أجل الفهم والتعقل.

لكن إلحاح الفهم والرغبة فى الكشف والتعقل يصطدم بكل تجليات الرغبة، ذلك أنه ضد القوى المتمثلة بالرغبة ينبغى على إلحاح الفهم أن يشق طريقه ويؤكد نفسه. على هذا المستوى

ينبغي موضعه ذلك التوتر الداخلي الذي يمتاز به الإنسان أياً كان السياق الثقافي الذي ينتمي إليه. هذا التوتر الداخلي الذي يمتاز به الإنسان أياً كان السياق الثقافي الذي ينتمي إليه. هذا التوتر الداخلي يمكن أن يعاش بدرجات ووسائل ثقافية مختلفة. لا يهم. المعطى الأساسي هو هذا. وضمن هذه الرؤية للأمور، يبدو واضحاً أن العلمانية لا يمكن لها أن تكون غائبة تماماً عن التجربة التاريخية لأية جماعة بشرية حتى ولو تجلت أحياناً في صور ضعيفة وغير مؤكدة. لكن، يمكن لقوى الرغبة أن تتوصل في لحظة ما من لحظات التاريخ وفي وسط ثقافي معين إلى أن تخنق نهائياً إلحاح الفهم والتعقل عند الإنسان ، فلا يعود قادراً على التعبير عن نفسه. لكن الحالة هذه يمكن أن تتغير، ذلك أنه ليس هناك من اختناق أبدي. ترسخ الوحي على هيئة نظام معرفي سائد. فالوحي الإلهي صحيح، وكامل. ولا يناقش. ويقضي بالتطبيق الفوري. وقد هضم بعضهم هذا النظام المعرفي وتمثلوه وفسروه بشكل صارم، ثم طبقوه بكل جبروت. هكذا تجمعت كل الشروط المناسبة لتصفية إلحاح الفهم والتعقل أو على الأقل لضبط هذا الإلحاح وسجنه ضمن حدود لا يتعداها. لقاء ذلك فالعلمانية هيَ هدف يقضي بالانفتاح المتصل. ولا ينبغي للعلمانية أن ترقى إلى مرتبة الرأيّ المغلق، تضبط الأمور

وتحد من حرية التفكير. فالعلمانية تتركز فى مجابهة خنق حرية التفكير فى الإنسان ووسائل تحقيق هذه الحرية. لا ينبغي للعلمانية أن ترقى إلى مرتبة سلطة عليا تضبط الأمور وتحدد لنا ما ينبغى التفكير فيه وما لا ينبغى التفكير فيه كما جرى من قبل. إن العلمانية تتركز فقط فى الإلحاح على حاجة الفهم والنقد داخل توتر عام فى الإنسان ، وبمواجهة «ضابط» ما موجود دائماً وضروري أن يوجد سواء كنا نعيش فى مجتمع الدولة أم فى مجتمع الدولة القومية الحديثة. وينبغي التمييز بين الضابط الديني البحت والضابط الاجتماعي أو السياسي. إن هذين الضابطين لا يشتغلان بالطريقة نفسها. ينبغى معرفة كيف تحكم هذه الضوابط الذرى الإنسانية المثارة آنفاً. إننا نعلم أن ساحة الرغبة تصطدم بالمحرمات الجنسية والغذائية مثلا، كما أن إلحاح الفهم والكشف يصطدم بالعقائد الدينية. علينا أن نعرف كيف أن الإنسان يحاول التحرر من كل الضوابط، ولكنه يمارس على نفسه ضبطاً ذاتياً معيناً، نضرب مثلاً على ذلك الإجماع الإسلامي الذي تحدثنا عنه سابقاً والذي يفرض نفسه على كل مسلم. يمكن لهذا الضابط الذاتي أن يكون مجرد صورة للمجتمع المحيط، لكن، قد ينبع من الداخل-من داخل الإنسان كما هو الحال عند الصوفيين. فمثال الحلاج، الشهيد الصوفي الذي

صلب في بغداد، أو ابن رشد، الفيلسوف الذي أدين رسمياً فى قرطبة هما نموذجان ساطعان على ذلك. فإن مراجعة نقدية لتاريخ الإسلام وللتراث الإسلامي تفرض نفسها بإلحاح اليوم. وهذا الأمر يتطلب عملاً ضخماً وهائلاً. يجب الاعتراف هنا بالتقدم الساحق للغرب الذي كان قد أنتج مئات الأعمال النقدية فى هذا المجال.

نشهد اليوم، وللمرة الأولى فى تاريخ الإسلام، أسئلة فى اتجاه الشك المستمر. يذكرنا هذا الشك المستمر بذلك العصر الكبير للشك الذي انفتح في القرن التاسع عشر الميلادي. ولا شك فى أن هناك تطبيقات سلبية «للشك». وهذا النقد يقبل التطبيق على الإسلام. يمكن للدَنْيَوَة عندئذ أن تنتشر فى المجتمعات الإسلامية. لطالما عاب الغربيون على الإسلام أو على المجتمعات الإسلامية خلطها ما بين الزمني والروحي، بين الدنيوي والديني. هذا شئ مفهوم من قبلهم. لكن السبب فى ذلك ليس يرجع إلى الإسلام كإسلام، أو إلى طبيعته الجوهرية والأزلية، وإنما هو عائد إلى أن المجتمعات «الإسلامية» لم تعرف أن تولد حتى الآن فكراً نقدياً كبيراً تجاه تراثها الخاص كما أنشأ الغرب. إن عملاً كهذا لا يوجد فى الإسلام، يكاد يشرع فى الوجود. وكانت الدولة الإسلامية فى البداية تبحث عن تأسيس ديني. لكن في الواقع، إن تلك الدولة هي

في الأساس علمانية، واجهت مشكلة تنظيم المجتمع كأية دولة ناشئة. إن لدينا على ذلك أمثلة عديدة. أهم هذه الأمثلة تلك الرسالة المتعلقة بإنشاء الدولة وبنيانها والتي كتبها ابن المقفع عام ٧٥٠م. كان ابن المقفع كاتباً إيرانياً مطلعاً جيداً على تراثه الإيراني. ورسالته هذه ليست إلا استلهاماً لتنظيم الدولة الإيرانية التى وجدت فى زمن الساسانيين قبل الإسلام بزمن طويل. وفى الواقع، فالدولة العباسية المؤسسة في العام ٧٥٠م ليست إلا صورة منسوخة عن بنية الدولة الساسانية. وكان ابن المقفع إذاً قد كتب رسالة صغيرة بعنوان «رسالة الصحابة»، حدد فيها بني الدولة ومؤسساتها، أيّ بني الدولة العباسية التى نشأت فى بغداد من دون الرجوع إلى الدين. يتناول الكاتب فى هذه الرسالة قضايا أسلوب حكم سوريا والعراق، وكيفية إعادة الأمن إليهما، وقد نتج عن ذلك قرارات تخص الجيش والشرطة والقضاء. إن ابن المقفع يشرح كل ذلك من دون الاستعانة بالقانون الديني الإسلامي. وبين كيفية انبثاق الدولة الجديدة التى واجهت مسائل أية دولة وليدة. حدث كل هذا ضمن منظور علماني بحت. فى الواقع إن الشريعة لم تطبق على كل البلدان الإسلامية، ذلك أن العالم الرعوي- الزراعي قد نجا منها باستمرار تقريباً. والشريعة مرتبطة أصلاً بالدولة المركزية، أى بسلطة الخليفة الذي يسمى

شخصياً «قاضي القضاة»، وهذا بدوره يعين قضاة الأمصار،
وهكذا يعتمد تطبيق الشريعة وامتداده جغرافيا على مدى
انتشار سلطة الدولة المركزية. إن هذه السلطة لم تكن في يوم
من الأيام كلية أو شاملة. فالشريعة كانت قد تشكلت درجة
درجة بفضل ممارسات القضاة الذين كان عليهم مواجهة حل
مسائل المسلمين المتفرقة والعديدة. كان منهجهم يتمثل في
استجواب القرآن من أجل استخلاص الحل منه، أي أن
الحكم النهائي كان بشكل من الأشكال ينبع من القرآن.
راحت مجمل هذه الأحكام تجمع فيما بعد لكيّ تقيم مجموعة
كبيرة من الأحكام القضائية في أثناء القرون الثلاثة الهجرية
الأولى. تنتسب هذه النصوص الفقهية إلى أربعة رؤساء
مذاهب :

١ - الإمام مالك بن أنس.
٢ - الإمام أبو حنيفة.
٣ - الإمام الشافعي.
٤ - الإمام أحمد بن حنبل.

من هنا نتجت المدارس الفقهية الأربع :

١ - المالكية.
٢ - الحنفية.
٣ - الشافعية.

٤ – الحنبلية.

وهذه هي مـدارس «الرأي القـويم» التي تشطر العـالم الإسلامي، جنبا إلى جنب مع المدارس الشيعية. وفي النصف الأول من القـرن الهـجـري التـأسـيس الأول كـان القـضـاة يستوحون الأعراف المحلية السابقة على الإسلام. وكان الرأي الشخصي للقضاة هو الذي يفصل في المسائل المطروحة في نهاية الأمر. وأما العودة إلى القانون القرآني فلم يحدث إلا بشكل مـتـقطع، وليس بشكل منتظم كـمـا حـاولت الرواية المعتمدة أن تشيعه. لهذا السبب بالضبط راح الشافعي يدرس حالة تبعثر القضاء واختلاف الأحكام باختلاف القضاة والأمصار، الشئ الذي يشكل خطراً على وحدة الأمة، كما أسلفنا من قبل. هذه الرسالة النظرية إذاً ليست إلا عملاً لاحقاً على تشكل الأحكام القضائية. وهي بالإضافة إلى ذلك، إحدى الكتابات الجميلة والممتعة التي أنتجها الفكر الإسلامي في الفـتـرة الكلاسيـة. تطرح هذه الرسـالة أسس وقـواعـد القانون في أربعة مبادئ :

١ – القرآن الكريم.

٢ – الحديث الشريف.

٣ – الإجماع[١٨].

٤ – القياس.

ويتيح القياس حل المسائل الجديدة المطروحة فى حياة المجتمعات الإسلامية، أى الحالات التى لم يتعرض لها القانون والحديث. وبهذا الشكل يتم تقديس كل القانون المخترع. كل هذا العمل شئ حدث في وقت متقدم من التاريخ الإسلامي. إن القانون الإسلامي كان قد تشكل زمنياً قبل ظهور هذه المبادئ النظرية التى أدت إلى ضبط القانون وتقديس القانون. من جهة أخرى، لا تقبل هذه المبادئ الأربعة التطبيق للأسباب التالية :

كانت قراءة القرآن ولازالت تثير اختلافاً تفسيرياً ملحوظا.

يثير الحديث اختلافاً مستمراً فيما عدا بعض النصوص القليلة التى يصعب تحديدها.

هناك تراث مزدوج فى الحديث. هناك التراث السني، من جهة، والتراث الشيعي، من جهة أخرى. وهما مختلفان تماماً. من هنا فليست الشريعة واحدة فى أصولها عند السُنة وعند الشيعة.

أما الإجماع الذي نادراً ما تحقق فهو عبارة عن مبدأ نظري جرى تطبيقه على بعض المسائل الكبرى :

١ - تكوين النص القرآني.

٢ - الصلاة.

٣ - الاحتفال بالمولد النبوي الشريف.

من هنا صدرت الخطورة الكبرى عن مسألة «تكوين» الشريعة لنفسها، وتشكيلها لحياة المسلم، وتشكيلها لتصرفات المسلم، وتشكيلها لتفكير المسلم فى كل لحظة. وهكذا وقع الخلط بين القانون الشرعي، والشريعة الدينية، أو بين الزمن والروح. وقد بدأ تطبيق المنهج التاريخي-النقدي على هذه القضية المحورية بالكاد فى الوجود. ويمثل موقف المسلمين من الشريعة نوعاً من التقليد المدرسي الذي رسخ عبر الأجيال في التعليم والتلقين. مع ذلك ظل الإسلام دائماً ينتج المفكرين الأحرار، ولكنهم فى معظم الحالات كان يشبه بهم ويدانون. هنا ينبغى أن نتتبع مصير الفلسفة فى الإسلام. هذه الفلسفة التى ليست كما قيل عنها بأنها لا تعدو أن تكون صدى شاحباً للفكر اليوناني. في الواقع، إن الإسلام الرسمي قد حال دون نهوضها. وكانت هناك دائماً منافسة ما بين الفقهاء-حراس الدولة الذين يؤسسون لأعمالها، ويضمنون تطبيق الشريعة، وبين البحث الفلسفي الذي كان ينتقد أسس تفسير النصوص، وتنظيم الأمور الدنيوية فى المجتمع. وقد مثل ابن رشد استثناءً فذاً، ذلك أنه جمع فى شخصه بين مهنة القضاء وبين الفلسفة. لكن وظيفته القضائية العالية لم تحمه من سخط مجموع الفقهاء الذين أدانوه وسجنوه.

ولفهم الإقصاء المستمر للفلسفة في المجتمعات الإسلامية، فإنه لا بد من دراسة المجتمعات الإسلامية بدءاً من القرن الثاني عشر الميلادي. فقد كانت هذه المجتمعات المهددة من الداخل والخارج مجبرة دائماً على أن تؤسس نظاماً أمنياً خاصاً، والفلسفة النقدية لا يمكن لها الإسهام في تشييد مثل هذا النظام. على العكس إنها تهدده بالأخطار وحدها الشريعة الصارمة والفعالة في نفوس الجماهير يمكن لها أن تكون دعامة مثل هذا النظام. إنها هي التى وقفت في وجه الحركات «الناشز» داخلياً، وفي وجه الأخطار الخارجية المتمثلة بالغرب، ثم استمرت الحال هكذا حتى يومنا هذا، حتى في بلد نال استقلاله كالجزائر. والشريعة تمثل اللغة الوحيدة ونظام القيمة الجاهز الذي يتيح تجييشاً كبيراً وضرورياً للجماهير في كل لحظات التغيير الكبرى. إنها الآن في خدمة أيديولوجيا البناء الوطني، كما خدمت سابقاً السلالات والسلطات المتتالية. ضمن هذه الشروط والأوضاع تقع مسألة العلمانية.

ولا بد من التفريّق بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية، كما فرقت المسيحية بين الظاهرة الإنجيلية والمؤسسة الكنسية. إن القرآن كما الأناجيل مجازات تتكلم عن الوضع البشري. وليس بإمكان هذه المجازات أن ترقى

إلى مرتبة القانون الواضح. وأما الوهم الكبير فهو اعتقاد الملايين بإمكانية تحويل هذه التعبيرات المجازية إلى قانون عملي، ومبادئ محددة تطبق على كل الحالات وفى كل الظروف. كان هذا الأمر محتوم الحدوث فى العصور السابقة. ذلك أن كل مجتمع لا بد له أن يضبط نفسه بالقوانين وإلا تسود الفوضى. فالمجتمعات البشرية لا تستطيع العيش طيلة حياتها على لغة المجاز. ويغذى المجاز التأمل والخيال والفكر والعمل ويغذى الرغبة فى التصعيد والتجاوز. إنه يثير فينا طاقة خلاقة وديناميكية. لكن، هناك البشر العائشين فى مجتمع، وهناك أمورهم الحياتية المختلفة التى تتطلب قدراً من التنظيم. وهكذا تم إنجاز الشريعة. كيف وقع ذلك ؟ كيف أمكن لهذه القوة أن تنتج ظاهرة القرآن، فى الجزيرة العربية وباللغة العربية ؟

الهوامش

١- القاسمى، «محاسن التأويل»، ج١، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، عيسي البابي الحلبى وشركاه، ط١، ١٩٥٧م، ص٥١-٥٢

٢- الألوسى، «روح المعانى»، تحقيق طه عبد الرءوف سعد، ط١، ج١، القاهرة، دار الغد العربى، ١٩٩٧م، ص٢٧٣- ٢٧٥

٣- عبد الكريم غلاب، «صراع المذهب والعقيدة في القرآن»، ليبيا-تونس، الدار العربية للكتاب، ١٩٧٩

٤- الزركشى، «البرهان في علوم القرآن»، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج١، ط١، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، عيسي البابي الحلبى وشركاه، ١٩٥٧م، ص٤٨٦

٥- السيوطى، «الإتقان فى علوم القرآن»، مرجع سبق ذكره، ج٢، ص ١٦٢.

٦- القاسمى، «محاسن التأويل»، مرجع سبق ذكره، ج١، ص١٦٨

7- Ont ologie.

٨- لطفى عبد البديع، «ميتافيزيقا اللغة»، القاهرة، هيئة الكتاب، ١٩٩٧، ص ٧-٢٧

٩- محمد أركون، «تاريخية الفكر العربى الإسلامى»، ترجمة هاشم

صالح، بيروت - لبنان، منشورات مركز الإنماء القومى، ط١، ١٩٨٦، ص٢٧٦

١٠- على عبد الرازق، «الإسلام وأصول الحكم، بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام»، نقد وتعليق د. ممدوح حقى، بيروت-لبنان، منشورات دار مكتبة الحياة، ١٩٧٨؛ د. محمد عمارة، «معركة الإسلام وأصول الحكم»، القاهرة، طبعة دار الشروق الأولي، ١٩٨٩؛ د. محمد عمارة، «الإسلام وفلسفة الحكم»، القاهرة، طبعة دار الشروق الأولي، ١٩٨٩

١١- أنور الجندى، «المعارك الأدبية فى الشعر والنثر والثقافة واللغة العربية والقومية العربية والحضارة»، القاهرة، مطبعة الرسالة، ص ٣١٨- ٣٢٨

١٢- المجتمع والسلطة، «دراسات في انتروبولوجيا السياسة والاجتماع»، مجلة «الفكر العربى»، مجلة الإنماء العربى للعلوم الإنسانية، تصدر عن معهد الإنماء العربى، بيروت-لبنان، العددان ٣٣-٣٤، مايو-أغسطس، ١٩٨٣، السنة ٥، «انثروبولوجيا السياسة»، مجلة «الفكر العربى»، مجلة الإنماء العربى للعلوم الإنسانية، تصدر عن معهد الإنماء العربى، بيروت-لبنان، العدد ٢٢ بتاريخ ٩ و١٠ من العام ١٩٨١، السنة ٣، ص٧- ٨٧

١٣- محمد سعيد العشماوى، «الخلافة الإسلامية»، القاهرة، سينا للنشر، ط٢، ١٩٩٢

١٤- محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، «تاريخية الفكر العربى الإسلامى»، منشورات مركز الإنماء القومى، بيروت-لبنان، ط١، ١٩٨٦، ٢٨٠- ٣٠٠

١٥- الإمام هو الوارث الروحى للنبى.

١٦- أهل العصمة والعدالة.

١٧- عمادة أو ختان.

١٨- إجماع من؟ هل هو إجماع الأمة كلها ؟ هل هو إجماع الفقهاء ؟ فقهاء أي زمن؟ فقهاء أية مدينة؟



الخاتمـة

تقويـض الاستشـراق

حاول مؤلف هذا الكتاب أن يجيب، من زاويته، عن مسائل العلاقة بين الشرق والاستشراق الغربي. وكانت المائة سنة الأخيرة مختبرا مهما للمسار الذي تحركت فيه حركة البحث في هذه المسائل. إنّ الاستشراق، كما هو معروف، هو دراسة من خارج لعالم الشرق الأدنى والأقصى[1] وهويته، ومراحل نموه، وتطوره التاريخي، وثقافته، وفكره، وفنه، وعلمه. بهذا المعنى البسيط، الاستشراق مرآة للشرق وتاريخ وجوده. لذلك كان الاستشراق الغربي ومازال يشغل حيزا معينا فى تاريخ العلاقات غير المتكافئة بين مجاز الشرق ورموز الغرب. وأساس المسألة أن الاستشراق يرى الشرق بأدوات الغرب المعرفية والمنهجية الحديثة لا بأدوات الشرق القديمة أو منطلقاته الوطنية الحديثة. وبحكم انطلاقه من أدواته فهو لا يصوغ معرفة بريئة تماما، لكن الشرق نفسه لا يكون معرفة بريئة عن الآخر نتيجة السبب نفسه. ففي الحالين انحياز. من هنا المسألة الدائمة. ومما زاد من حدة المسألة أن الاستشراق

اقـتـرن بظاهرة الاسـتـعـمـار. بعـبـارة أخـري، نهض تـاريخ الازدهار الحـقـيـقي للدراسـات الشـرقـيـة فى قطاعيّ العـالم العربي والشرق الأقصى، فى المقام الأول، على عصر التمركز الاستعماري، عـامـة، وعلى السيطرة الأوروبيـة على «القارات المنسية»، في أواسط القرن التاسـع عشر الميلادي، ثم فى ثلثه الأخـيـر، على وجـه الخـصـوص. وقـضـي الجـواب على هذه الأسـئلة بدراسـة الاسـتـشـراق من جـوانبـه المخـتلفـة من دون مقدمـات مسبقة، لأنّ موضوع التسـاؤل إنما هو معرفة موقعنا على خريطة العالم الثقافية، وخريطة العالم الفكرية، والمعرفية من دون مواربة أو تشنج أو تقوقع. بعبارة أخرى، إنّ موضوع التـسـاؤل هو قـضـيـة الحـوار بين الثـقـافـات والتـبـادل بين الحضارات كافة.

٠-١- تناسخ المركزية الأوروبية :

سبق أن أشرنا في صدر هذا الكتاب إلى ما سماه الكاتب اللاتيني القديم، ب. أوفـيـديوس ناسـو فى كتـاب «التـحـولات» بتناسـخ الأرواح : «من الأعـالـي هناك، سـأرى إلى البـشـر يشردون على غير هدى، دون أن يقودهم العقل، أشدد عزمهم فلا يرتجفون خوفا من الموت، عارضا أمامهم مجرى الأقدار : أيها النوع الإنساني، أنت يا من يشله الخوف من أن يجمده الموت، لماذا تخشى الجحيم، وظلماتها، وهى اسم بلا مسمي،

مادة للشعر، ومخاطر عالم خيالي؟ تأكدوا أن الأجسام التى أتلفتها نار المحرقة، أو صيرها الزمن غبارا، لا تعود قادرة على الإحساس بأيّ ألم. أما الأرواح فغير خاضعة للموت، وعندما تهجر مقامها الأول، تظل حية فى مقامات جديدة، وتواصل الإقامة فيها منذ أن تدخل إليها. كل شيء يتغير، ولا شيء يفني. يطوف النسمة الحي، يذهب هنا وهناك، ويحل كما يشاء فى مخلوقات كثيرة تنوعا واختلافا». كما سبق أن أشرنا في صدر هذا الكتاب إلى ما سماه الكاتب الفرنسي المعاصر ميشال فوكو باسم «تناسخ» المعرفة والسلطة. لم يعد هناك، لقاء هيجل، من تشابك أو تداخل بين مدار الرؤية وموضوع التعبير. وذلك كان النموذج الأفلاطوني للنسج أو التداخل. ونهض مقام القصدية. غير أنّ هذا التداخل صراع، اشتباك، عراك، معركة بين خصمين لدودين لا سبيل إلى مصالحتهما، بين شكليّ الوجودالمعرفة : أو أنه إذا صح القول، قصدية، لكنها قصدية منقلبة ومنعكسة توجد فى الاتجاهين معا، فتصبح تفاضلية أو ميكروسكوبية. فالأمر هنا لا يتعلق بإنشاء الوجود، بل باشتباك شكلي لا يتعلق كذلك بموقع الثنية، بل بإستراتيجية الاشتباك، بمعنى الأسر أو الإمساك المزدوج. صخب الكلمات التى تأسر الرؤية تأسر ما يرى، عنف الأشياء التى تأسر ما يعبر عنه. لقد استبد دوماً

بميشال فوكو هوس التناسخ والتضعيف. وهو هوس يقلب علم الوجود ويحوله. لكن هذا الأسر المزدوج لا يمثل معركة بين شكلين قائمي الذات لو لم يكن اشتباك المتصارعين يترتب عن عنصر هو نفسه لا شكلي، أى مصدره محض علاقة قوى تظهر فى المسافة الفاصلة بين الشكلين فصلاً يتعذر تقليصه.

ويشير الاستشراق ، كما أسلفنا من قبل، إلى شكل متجدّد وإلى شكل مجرّد لخصائص الحضارات غير الغربية. وقد أصبح الاستشراق موضوعا رئيسا في الجدل العامّ منذ نقود أنور عبد الملك، وإدوارد سعيد ومحمد أركون وعبد الله العروي وهشام شرابي وغيرهم من نقاد الاستشراق . ومنذ تلك الكتابات خيم الشك على ظاهرة الاستشراق[٢]. إنّ الاستشراق هو نمط من أنماط المعرفة التي تبحث في جذور العصور الوسطى الأوروبية، وقد جرى ذلك عندما عين بعض الرهبان المسيحيين الثقافيين لأنفسهم مهمّة فهم تطور الأديان غير المسيحية، من خلال تعلم لغاتها وقراءة نصوصها الدينية بنحو معين. بالطبع، استندوا على مسلّمة حقيقة الإيمان المسيحي ورغبة تنصير الوثنيين، لكن مع هذا فقد درسوا هذه النصوص كجانب من جوانب الثقافة الإنسانية الكلية. وهكذا فقد وقع الاستشراق ضمن ظاهرة «المركزية الأوروبية وتحولاتها». فقد ظل علم الاجتماع منحازا لأوروبا في مراحل

تاريخ مؤسساته كافة، أيّ في مراحل تاريخ الأقسام التعلّيمية لعلم الاجتماع ضمن الأنظمة الجامعية. فعلم الاجتماع ثمرة من ثمرات النظام العالمي الحديث، كما أنّ المركزية الأوروبية أسهمت إسهاما جوهريا في رسم الخارطة الثقافية للعالم الحديث. ونشأ علم اجتماع بشكل كبير في أوروبا كبنية مؤسساتية. ويبدو لفظ أوروبا في ذلك تعبيرا ثقافيا من دون أن يكون تعبيرا خرائطيا. بهذا المعنى، وفي البحث في القرنين الأخيرين، لا بد من الرجوع إلى أوروبا الغربية وإلى أمريكا الشمالية. فقد حدّدت مجالات علم الاجتماع في الحقيقة موضعها نحو العام ١٩٤٥، في فرنسا، وفي بريطانيا العظمى، وفي ألمانيا، وفي إيطاليا، وفي الولايات المتّحدة. وحتى اليوم، ومع الانتشار العالمي لعلم الاجتماع كنشاط علمي متميز، تبقى الأكثرية الكبرى على مستوى العالم من العلماء الاجتماعيين الأوروبيين. وقد نشأ علم الاجتماع ردّا على المسائل الأوروبية، التي ظهرت في لحظة معينة من لحظات التاريخ التي سيطرت فيها أوروبا على النظام العالمي كله. وعكس اختيار مادة البحث العلمي والمعرفي فيه، وتنظيره، وعلم منهجه، ونظرية معرفته كلّها شروط السياق التي نشأ ضمنها. وقد أثّرت تصفية استعمار آسيا وأفريقيا، والوعي السياسي المتصاعد جدا للعالم غير الأوروبي في كل

مكان، في عالم المعرفة بقدر ما أثّرت في سياسة النظام العالمي منذ نهاية الحرب العالمية الثانية.

وظلت «المركزية الأوروبية» لعلم الاجتماع في موضع هجوم حادّ رئيس منذ حوالي ثلاثين سنة على أقل تقدير. وإذا كان لعلم الاجتماع أن يحرز أيّ تقدّم في القرن الحادي والعشرين، فعليه أن يتغلّب على التراث المنحاز لأوروبا الذي حرّف تحليلاته وقدرته على حل مسائل العالم المعاصر. ولابد من إلقاء نظرة حذرة في تشكّل المركزية الأوروبية، كما أنّ المركزية الأوروبية وحش متعدّد الرؤوس يتحول التحولات العديدة. لذا لن يكون ذبح التنين بسرعة أمرا هينا. فقد ننتقد المركزية الأوروبية مستعملين، واقع الأمر، المقدمات المنحازة لأوروبا، وبذلك نعزّز قبضة المركزية الأوروبية، إذا لم نحذر، في الصراع معه. وهناك طرق مختلفة شقّها علم الاجتماع المنحاز لأوروبا. ولم تعد هذه الطرق تشكّل مجموعة مغلقة، منطقية، من المقولات منذ أن تداخلت المقولات في الطرق غير الواضحة. وما زال من الضروري مراجعة الادعاءات الواقعة تحت كلّ عنوان على حدة. فقد قيل بأنّ علم الاجتماع عبّر عن المركزية الأوروبية في مجالات كتابة تاريخ علم الاجتماع، وحدود عالميّة علم الاجتماع، وفرضيات «غربية» الحضارة الإنسانية، والاستشراق، ومحاولاته فرض نظرية التقدّم.

٠- ٢- إعادة كتابة التاريخ العالمى[٣] :

تنهض كتابة التاريخ الغربية للهيمنة الأوروبية على العالم الحديث على الإنجازات التاريخية الأوروبية المعروفة. وقد تبدو كتابة التاريخ ضرورية لتفسير حدود عالميّة علم الاجتماع، وفرضيات «غربية» الحضارة الإنسانية، والاستشراق، ومحاولات الغرب فرض نظرية التقدّم، لكنّ كتابة التاريخ هي المتغير المهم كذلك. ومن الواضح أن صلاحيتها قد توضع بسهولة تامة موضع سؤال. فقد استوى الأوروبيون، كما هو معروف، على عرش العالم منذ قرنين من الزمان. وصاروا يمثلون البلدان الأغنى والأقوى عسكريا. وتمتّعوا بالتقنية المتقدّمة جدا وكانوا الصنّاع الأساسيين لهذه التقنية المتقدّمة. هذه الحقائق تبدو واضحة بشكل كبير، وفي الحقيقة من الصعب مراجعتها مراجعة معقولة. إنّ القضية هي بيان هذا التفاضل في القوّة وفي مستوى المعيشة بينهم وبين بقيّة العالم. وأحد الأجوبة هي أنّ الأوربيين صنعوا أمرا جديرا بالتقدير ومختلفا عن أجزاء أخرى من العالم. هذا ما عنى به العلماء الذين تكلّموا عن «المعجزة الأوروبية». فقد أطلق الأوروبيون ما سمي باسم «الثورة الصناعية» أو «التنمية المستدامة»، أو «الحداثة»، أو «الرأسمالية»، أو «إشاعة البيروقراطية»، أو «لحريّة الفردية». بالطبع، لا بد من تعريف

هذه المصطلحات بعناية تامة والكشف عما إذا كان الأوربيون هم الذين أطلقوا كلّ واحدة من هذه الظواهر، وإذا كان الأمر كذلك فمتى جرى ذلك بالضبط في التاريخ.

ولن يجري على النحو نفسه في تفسير حقيقة الظاهرة، حتى إذا نهض الاتفاق على مضمون التعريف وعلى التحقيب الزمني. لذا لا بد من بيان أنّ الأوروبيين، وليس غيرهم، هم الذين أطلقوا الظاهرة المحدّدة، وصنعوا ذلك في لحظة معيّنة من لحظات التاريخ. وتدفع الغريزة أكثر العلماء للارتداد للخلف في التاريخ إلى افتراض الأسلاف، في نظام مثل هذه التفسيرات. فإذا صنع الأوروبيون في القرن الثامن عشر الميلادي أو القرن السادس عشر الميلادي هذه أو تلك من الظواهر، يقال بأنّ ذلك محتمل لأنّ أسلافهم(٤) صنعوا ذلك، في القرن الحادي عشر الميلادي، أو في القرن الخامس قبل ميلاد السيد المسيح أو حتى قبل ذلك التاريخ. وهكذا استطاع الغرب المضي في الاندفاع للخلف إلى الفترات السابقة المختلفة في تاريخ الأسلاف الأوروبيين للمتغيّر المحدّد الحقيقي، بحثًا عن جذور بعض الظواهر التي وقعت في القرن السادس عشر الميلادي أو في القرن التاسع عشر الميلادي.

إنّ المسلّمة القائلة بأنّ أياً كانت الحاجة الجديدة التي تتحمل أوروبا مسؤوليتها من القرن السادس عشر الميلادي

إلى القرن التاسع عشر الميلادي، فإنَّ هذه الحاجة الجديدة شيء جيِّد، وهو أحد الجوانب الذي لا بد لأوروبا أن تفتخر به، وأن تحسدها عليه بقيَّة العالم، أو تقدرها، على الأقل. هذه الحاجة الجديدة مفهومة كإنجاز.

ونهض السؤال على أنَّ كتابة التاريخ الحقيقية لعلم الاجتماع العالمي قد عبرت عن مثل هذا الفهم لحقيقة الظاهرة إلى حد بعيد. وأمكن تحدي مثل هذا الفهم بالطبع من منطلقات عدة، وذلك كان الحال المتزايد في العقود الأخيرة من القرن العشرين. قد يتحدى البعض دقة صورة الحدث الواقع ضمن أوروبا وفي العالم ككل من القرن السادس عشر الميلادي إلى القرن التاسع عشر الميلادي. وقد يتحدى البعض الآخر معقولية افتراض الأسلاف الثقافيين الحقيقيين الذين ظهروا في تلك الفترة. وقد يوسع البعض الثالث قصَّة القرن السادس عشر الميلادي إلى القرن التاسع عشر الميلادي إلى مدَّة أطول، من العديد من القرون الأطول إلى عشرات آلاف السنوات. إذا فعل بعضهم ذلك، قد يجادل البعض بأنَّ تلك «الإنجازات» الأوروبية من القرن السادس عشر الميلادي إلى القرن التاسع عشر الميلادي تبدو أقل روعة، أو مثل مُغاير دوري، أو هيَّ أقل من الإنجازات التي يمكن أن تنتسب أوليا إلى أوروبا. أخيرا يستطيع البعض قبول حقيقة تلك الإنجازات

المهمة، لكنه يجادل بأنّها لم تكن إيجابية على إطلاقها.

ويستغرق مثل ذلك النوع من المراجعة في كتابة التاريخ، في أغلب الأحيان، في التفاصيل، ويميل إلى التراكم دوما. وقد يصبح الفضح أو التحليل، في نقطة محددة، واسع الانتشار، وربّما تسيطر نظرية مضادة. وقد يدخل الغرب الآن في ما يسمّى باسم تغيير النموذج في منهجية كتابة تاريخ الحداثة الغربية الأساسية. وحينما يقع مثل هذا التغيير، على أية حال، لا بد للغرب من أن يتنفس الصعداء، ويتراجع، ويقوّم ما إذا كانت الفرضيات البديلة في الحقيقة هي أكثر معقولية من الفرضيات السابقة، والأهمّ من ذلك هو ما إذا كانت الفرضيات البديلة تتخلّى عن البُنى الدفينة الحاسمة الحقيقية للفرضيات المهيمنة السابقة ؟ هذا السؤال يرغب البعض تطويره فيما يتعلق بكتابة تاريخ الإنجازات الأوروبية في العالم الحديث. ما البديل ؟ ما مدى اختلاف هذا البديل ؟ يستطيع البعض الجواب على مثل هذا السؤال الكبير، ولا بد له أن يراجع بعض الجوانب الأخرى من دراسة المركزية الأوروبية.

٠- ٣- حدود مشروع العولمة:

تقول العالميّة بأنّ هناك حقائق علمية صحيحة في كل زمان وكل مكان. وقد كان الفكر الأوروبي في القرون القليلة الماضية

فكرا شموليا تاما في أغلب الأحيان. وذلك كان عصر الانتصار الثقافي للعلم كنشاط معرفي. فقد أزاح العلم الفلسفة كنمط معرفي متفوق وحاكم للخطاب الاجتماعي. إنّ العلم المقصود هنا هو العلم الحديث كما صاغه سير اسحق نيوتن ورُنيه ديكارت. وكانت مقدماته مبنية على القول بأنّ العالم تحكمه قوانين «حتمية»[٥] تتشكل في صورة عمليات التوازنات الخطيّة، ومن خلال تصوير مثل هذه القوانين كمعادلات كلية تقبل العكس، كان يكفي المعرفة وبعض مجموعة الشروط الأولية للتأسيس لتوقّع حالة العالم في أي وقت لاحق أو سابق.

وصار معنى ذلك، في المعرفة الاجتماعية، واضحا. وقد يكشف العلماء الاجتماعيون عن العمليات الكلية للبرهان على السلوك البشري، وعن تدقيق الفرضيات في الزمان والمكان، أو يصرّحون بأنّ مثل هذه الطرق تصحّ في الزمان والمكان. وكانت شخصية الباحث عديمة الأهمية، عندما كان الباحثون يشتغلون كمحلّلين محايدين. وبالإمكان إهمال الدليل التجريبي جوهريا، عند معالجة البيانات بشكل صحيح، وعند ثبات العمليات. ولم تكن النتائج مختلفة تماما، على أية حال، في حالة أولئك العلماء الذين كانت نظرتهم أكثر تاريخية والتي كانت تركز على الواقعة، وعلى الواقعة المتفردة، وعلى «رسم-

الشكل»[٦] ، ماداموا يفترضون ورود نموذج دفين في التطور التـاريخي. وكـانت كلّ «نظريات المراحل»[٧] أول الأمـر تنظيرات تفسير التاريخ، وهي الفرضية التي تقول بأنّ الراهن أفضل بعد من أبعاد الزمن، على الإطلاق، وبأنّ الماضي قاد حتما إلى الراهن. واتجهت حتى الكتابة التجريبية التاريخية، مهما ترفض التنظير، مع ذلك ولا شعوريا إلى نظرية المراحل الدفينة.

وسواء في الشكل القابل للعكس غير التاريخي لعلماء «التقعيد»[٨] الاجتماعيين أو شكل نظرية المراحل لدى المؤرخين، فقد كان علم الاجتماع الأوروبي شموليا بشكل حازم في التصريح بأنّ ما وقع في أوروبا من القرن السادس عشر الميلادي إلى القرن التاسع عشر الميلادي مثّل نمطا يقبل التطبيق في كل مكان، إمّا لأنه كان إنجازا تقدمّيا للبشرية لا يقبل النقض أو لأن ذلك مثّل إنجاز طموحات الإنسانية الأساسية. وما يُرى الآن في أوروبا ليس جيّدا وحسب، لكنه وجه المستقبل في كل مكان.

وظلت نظريات التعولم الكوني تتعرّض للهجوم الدائم على أساس من عدم توافق الحالة المعيّنة في مدّة معيّنة والمكان المعين مع النموذج-الإرشادي. وظل العلماء يجادلون بأنّ التعميم العالمي مستحيل من حيث الجوهر. لكن في السنوات

الثلاثين الأخيرة ظهر نوع ثالث من الهجوم ضدّ نظريات التعولم الكوني في علم الاجتماع الحديث[٩]. قيل بأنّ هذه النظريات العالمية لا تتصف بالعالمية تماما، إنما هي تقدم النمط التاريخي الغربي بوصفه نمطا عالميا. وقد عيّن «يوسف نيدام»[١٠] منذ وقت طويل مضى أنّ الخطأ الأساس في المركزية الأوروبية يقع في المسلّمة الضمنية التي تقول بأنّ العلم والتقنية الحديثة، تتجذّر في عصر النهضة الأوروبية، وبأنّ ذلك أمر عالمي، ويترتب على ذلك أنّ كلّ ذلك أوروبي. هكذا أتُّهم علم اجتماع بانحيازه لأوروبا بقدر ما ظل علما متفردا. وقيل بأنه كان ضيّق الأفق جدا أكثر من انحيازه لأوروبا. وافتخر علم الاجتماع الحديث بنفسه بشكل محدّد بقدر ما ترَفع على ضيّقي الأفق. ولم تكن المقترحات العالمية قد صيغت بعد بحيث تدرس كل حالة على حدة.

٠ -٤- إعادة كتابة تاريخ الحضارة:

وتشير الحضارة، كما هو معروف، إلى مجموعة الخصائص الاجتماعية لقاء مجموعة الخصائص البدائية أو مجموعة الخصائص الهمجية. ورأت أوروبا الحديثة إلى نفسها أنها أكثر من «حضارة» واحدة بين حضارات عدّة، بل رأت إلى نفسها أنها «تحضرت» بشكل فريد أو على الأقل بنحو خاص. ولم يكن هنالك من إجماع بين الأوروبيين

أنفسهم على تميز هذه الحالة المتحضّرة. اقترنت الحضارة لدى البعض بالحداثة، وبتقدّم التقنية وارتفاع معدل الإنتاج، بالإضافة إلى الاعتقاد الثقافي في وجود التطوير والتقدّم التاريخي. وعنت الحضارة لدى البعض الآخر الحكم الذاتي المتزايد «للشخص» بالقياس إلى كلّ الممثلين الاجتماعيين الآخرين كالعائلة، والجماعة، والحالة الاجتماعية، والمؤسسات الدينية. ودلت لدى البعض الثالث على السلوك غير الوحشي في الحياة اليومية، وعلى الأساليب الاجتماعية في المعنى الأوسع. ودلت الحضارة لدى البعض الرابع على تحديد أو تضييق مجال العنف الشرعي وعلى توسيع تعريف مفهوم الوحشيّة. وبالطبع، دلت الحضارة لدى الكثيرين على حضارات عدّة أو على كلّ هذه المزايا في مجموعها.

وعندما تكلم الاستعماريون الفرنسيون في القرن التاسع عشر الميلادي عن «المهمة الحضارية»، عنوا بذلك أنّه، بواسطة الغزو الاستعماري، ستفرض فرنسا، بل أوروبا عامة على الناس غير الأوروبيين، القيم والمعايير التي أحاطت بتعاريف الحضارة. عندما تكلّمت مجموعات مختلفة من البلدان الغربية، في عقد التسعينيات من القرن العشرين، عن «حق التدخّل» في الحالات السياسية في الأجزاء المختلفة من العالم، لكن بشكل دائم تقريبا في الأجزاء غير الغربية من

العالم، فقد جرى ذلك باسم مثل هذه القيم من الحضارة التي هم يثبتونها بوصفها الحقّ.

وتتخلّل هذه المجموعة من القيم[11] علم الاجتماع، كما هو متوقّع، لأنّ علم الاجتماع ينتج النظام التاريخي نفسه الذي رفع هذه القيم إلى مرتبة الذروة. ودمج العلماء الاجتماعيون مثل هذه القيم في تعاريفهم للمسائل الاجتماعية، والمسائل الثقافية الجديرة بالدراسة. ودمجوا هذه القيم في ابتكار مفاهيم تحليل المسائل، ويستعملونها لقياس المفاهيم. وليس من شك في أنّ العلماء الاجتماعيين أصرّوا، في أغلب الأحيان، على أنّهم كانوا يريدون أن يكون بحثهم خاليا من أحكام-القيمة، ماداموا يدّعون أنّهم لم يكونوا يسيئون القراءة عمدا أو يحرّفون البيانات بسبب خياراتهم السياسية-الاجتماعية. لكن أن يكون بحثهم خاليا من القيمة بهذا المعنى لا يدلل على غياب القيم، بمعنى القرارات حول الأهمية التاريخية للظواهر الملحوظة. تلك بالطبع هيّ المشادّة المركزية لهينريتش ريكرت[12] (١٨٦٣) حول التفرد المنطقي لما سماه باسم «العلوم الثقافية»[13]. وليس بإمكان العلوم الثقافية أن تهمل «القيم» بمعنى تقويم الأهمية الاجتماعية.

وليس من شك في أنّ الفرضيات العلمية الغربية والفرضيات العلمية الاجتماعية حول مفهوم «الحضارة» لم

تكن تتعارض كلها مع مفهوم تعدّد «الحضارات» البشرية.

وحينما يطرح بعضهم مسألة أصل القيم الحضارية : كيف ظهرت القيم الحضارية أصلا في العالم الغربي الحديث، كان الجواب أنّها نتاج الاتجاهات الطويلة المدى والفريدة في ماضي العالم الغربي، سواء أكان تراث العصر القديم و/ أو العصور الوسطى المسيحية، أو تراث العالم العبري، أو التراث المشترك بين الاثنين، ويعاد بعض الأحيان تسمية التراث المشترك باسم التراث المسيحي-اليهودي.

وقد صدرت الاعتراضات العديدة على مجموعة الفرضيات المتعاقبة. هناك النكتة البارزة للمهاتما غاندي التي قالها، عندما سئل، «السيّد غاندي، كيف ترى الحضارة الغربية؟»، أجاب، «إنها فكرة جيّدة». كما أنّه جرى انتقاد الزعم بأنّ قيم اليونان القديمة وروما أو إسرائيل القديمة كانت أكثر قدرة على التأسيس لما سمّى باسم القيم الحديثة من قيم الحضارات القديمة الأخرى. وأخيرا، لم يعد من البدهي قبول ادعاء أوروبا الحديثة بأنّ اليونان وروما من ناحية أو إسرائيل القديمة على الجهة الأخرى هما وجها قاعدتها الحضارية. وكان هنالك منذ فترة طويلة نقاش بين من يرى اليونان أو إسرائيل كأصليّن ثقافيين بديلين. أنكر كلّ جانب من جوانب هذا النقاش معقولية الآخر. وأثار هذا النقاش نفسه الشكّ

حول احتمال الاشتقاق.

ومن يجادل بأنّ اليابان تقدر الإدّعاء بأنّ الحضارات الهندية القديمة هيّ أصلها على أساس أنّها كانت موضع أصل البوذية، أيّ جزءا مركزيا من تاريخ اليابان الثقافي؟ هل الولايات المتّحدة المعاصرة أقرب ثقافيا إلى اليونان القديمة، وروما، أو إسرائيل من اليابان للحضارة الهندية؟ قطعت الديانة المسيحية مع اليونان، وروما، وإسرائيل. وقال المسيحيون هذا القول في عصر النهضة الغربية. أليست القطيعة مع العصر القديم ما زالت حتى اليوم جزءا من مذهب الكنائس المسيحية؟

تصدر، اليوم، الجدل حول القيم مقدمة المسرح السياسي. وكان رئيس الوزراء الماليزي محاضير معنيًا جدا في المجادلة بأنّ البلدان الآسيوية تستطيع ويجب أن «تعصرن» من دون قبول بعض أو كلّ قيم الحضارة الأوروبية. وكان لوجهات نظره صدى على نحو واسع بين القادة السياسيين الآسيويين الآخرين. أصبح نقاش «القيم» نقاشا مركزيا ضمن البلدان الأوروبية نفسها، خصوصا في الولايات المتّحدة، كالنقاش حول «تعددية الثقافات» من دون أن يقتصر النقاش حول ذلك الجانب. هذه نسخة من نسخ النقاش الحالي المؤثر في علم الاجتماع المؤسّساتي، وتفتّح بنى الجامعة التي تجمّع العلماء

الذين ينكرون مسلّمة التفرد.

٠- ٥- إعادة كتابة تاريخ «الاستشراق»:

يشير الاستشراق كما أسلفنا من قبل إلى شكل مجدّد ومجرّد لخصائص الحضارات الواقعة خارج مجال الغرب. وصار مفهوم «الحضارة»، موضوعا رئيسيا في الجدل العامّ منذ نقود أنور عبد الملك، وإدوارد سعيد، ومحمد أركون، وعبد الرحمن بدوي، وهشام جعيط، وهشام شرابي، وغيرهم. ولم يعد الاستشراق منذ فترة طويلة شارة شرف. يدّعي الاستشراق المعرفي البحث عن الجذور في العصور الوسطى الأوروبية، عندما وضع بعض الرهبان المسيحيين الثقافيين لأنفسهم مهمّة فهم تطور الأديان غير المسيحية، من خلال تعلم لغاتها وقراءة نصوصها الدينية. بالطبع، أسندوا قولهم على مسلّمة حقيقة الإيمان المسيحي ورغبة تحويل الوثنيين، لكن مع ذلك أخذوا هذه النصوص على محمل الجدّ كصورة من صور الثقافة الإنسانية.

وعندما تعلمن الاستشراق في القرن التاسع عشر الميلادي، لم يختلف شكل النشاط تماما. وواصل المستشرقون تعلّم اللغات وحلّ ألغاز النصوص. وواصلوا عمليا الاعتماد على المشهد الثنائي للعالم الاجتماعي. ووضعوا مكان ثنائية المسيحي/الوثني، ثنائية الغربي/الشرقي، أو الحديث/غير

الحديث. وفي العلوم الاجتماعية، ظهرت مجموعة التناقضات بين المجتمعات العسكرية والصناعية(١٤)، بين التضامن الميكانيكي والتضامن العضوي، بين الشرعية التقليدية والشرعية العقلانية-القانونية، بين علم توازن القوى وعلم الديناميكا. ولم تكن هذه التناقضات عادة تتعلّق بصورة مباشرة بأدبيات الاستشراق. ولا بد ألاّ ننسى أنّ إحدى هذه التناقضات المبكرة كانت تستند على مقارنة الأنظمة القانونية الهندوسية والإنجليزية.

وقد رأى المستشرقون إلى أنفسهم كمن يعرب عن تقديره المتعاطف الجادّ تجاه الحضارة غير الغربية بتخصيص حياته للدراسة المطّلعة على النصوص «لفهم»(١٥) الثقافة الأخرى من داخل. وكانت الثقافة التي فهموها في هذا الأسلوب بالطبع، تركيبا اجتماعيا يقيمه شخص ما يجيء من ثقافة مختلفة. ثم خضعت صلاحية هذه التركيبات إلى الهجوم، في ثلاثة مستويات مختلفة :

١ - لا تطابق هذه المفاهيم التجارب العملية.
٢ - هذه المفاهيم تجريدية.
٣ - أنّها تعميمات للأحكام المسبقة الأوروبية.

وكان الهجوم ضدّ الاستشراق أكثر من هجوم على البحث الفقير. وكان نقدا للنتائج السياسية لمفاهيم علم

الاجتماع. وقيل بأنّ الاستشراق هو شرع موقع أوروبا القوي المهيمن. هو الدرع الأيديولوجي لدور أوروبا الإمبراطوري ضمن إطار النظام العالمي الحديث. واقترن الهجوم على الاستشراق بالهجوم العامّ على التشييء[١٦]، وتحالف مع الجهود المتعدّدة لتحليل قصص علم الاجتماع. وصارت بعض المحاولات غير الغربية لخلق خطاب مضاد «مشرقن»[١٧]، لقاء تقويض الاستشراق في هذه المسألة.

٠- ٦- إعادة كتابة تاريخ الفكر العربي:

لا جدال في أنّ الخاص هو المنطلق، إذ لا واقع إلا وله خصوصيته، ولا حدث إلا وله تفرده، ولا تجربة إلا ولها تميزها[١٨]. ولكن من يحلل واقعا أو يقرا حدثا أو يحلل تجربة، إنما يرمى في النهاية إلى صياغة ما يشتغل عليه ويفكر فيه بلغة التصورات النظرية. لا تعود تخصه وحده، بل تخص كل الذين يمكن أن يطلعوا على تجربته أو عمله. ولهذا فأن أهمية هذا المفكر لا تكمن في كونه عربياً، بل في كونه ترك لنا نصا يواصل صموده إزاء الوقائع وفكر في مسائل الدولة والسلطة والمجتمع بعيداً من أيّ أدلجة أو أسطرة أو تقديس.

وقد تنبأ البعض بأنَ القرن الحادي والعشرين لن يكون عصر الانتهاء من الاستعمار ونيل الشعوب حرياتها، بل

سيكون بالعكس عصر تصفية الشعوب الضعيفة وإبادتها، أى على عكس كل الأحلام، فضلا عن «التحليلات» التى كانت تتوقع للبشرية التقدم والازدهار والسلام بالاستناد إلى حتمية القرن التاسع عشر الميلادي. لن يصمد إلا القوى التى يثبت جدارته ويستحق وجوده، أيّ القادر على الخلق والابتكار والإنتاج. وبناء القوة يتطلب أول ما يتطلب نقد الأسس وتفكيك المسلمات. فالتفكيك هو الوسيلة الفعالة لوصل ما انقطع من الأواصر أو لبناء ما يراد بناؤه، أيّ بناء إمكانات تتيح للواحد أن يفكر فيما لم يكن يفكر فيه، وأن يفعل ما لم يكن قادراً على فعله. فهو على كل حال شرط الخروج من السبات. والفكر ليس فى حقيقته شيئاً غير ذلك. إنه فعالية نقدية مستمرة، أيّ عملية نقد ونقد للنقد، بها يستيقظ المرء من غفوته الدوجمائية أو العرقية أو الأخلاقية.

وعندما يفكك المرء مقولاته وتصوراته يخرج من انتماءاته الضيقة وعقليته العقدية لكيّ يسهم فى عملية الإبداع الحضاري لغةً وثقافةً وفكراً. ولا شك أنه يخدم بذلك ذاته والعرب، فضلا عن الناس أجمعين. نعم لن يعجز العربي حضارة ما لم يتغير ويكف عن أن يكون ذاته ليكون على ما غير ما هو عليه أو ضدا على ما هو عليه. عندما يجتاز الحدود ويغير الشروط نحو الأفضل، أى نحو ما يمنحه القدرة وقوة

الأداء ويجعله صاحب مبادرة خلاقة أو إستراتيجية فعالة. فالهوية حضور، والوعي وعى بالعالم والتراث مادة للعمل والبناء والثقافة اشتغال على الذات، والمعرفة اختبار للواقع، والعقل تدبير وتقدير والسياسة صناعة للحدث والمهد والحضارة صناعة للحياة والمستقبل فلا تعبدن الأسماء ولا تحولن النصوص إلى أصنام.

يجدر بنا تغيير الأوليات. يتعلق الأمر بمشروع ننجزه يكون له مزاياه الحضارية وبعده العالمي. نخرج من قوقعة الذات المفكرة ونتوجه إلى العالم لكي نتعرف إليه ونشارك فى صنعه وتشكيله أو فى فتحه على آفاق جديدة. وبات العالم «قرية دولية» تتيح التواصل والتراسل بين سكان المعمورة وأرجاء الأرض، أما الحضارات فتتواجه والهويات تتصارع وتتنافى، فيما الذكريات الجمعية تؤجج لشن حروب مقدسة وغير مقدسة.

فالبشرية تتجه اليوم نحو صنع الإنسان العالمي، الإنسان -المستقبل. ولهذا لم تعد المسألة فى نظري مسألة تبعية أو استقلالية، إذ أنّ المصائر باتت متشابكة والكل يتوقف على الكل. إنها بالأحرى مسألة فاعلية ومردودية. مسألة حضور أو غياب على مسرح العالم. لقد تغير العالم وتغيرنا معه، وعلينا أن نعترف بذلك حتى نصنع أنفسنا ونسهم فى صنع

الحضارة القائمة بصورة إيجابية، طبعا أن لنا خصوصيتنا الثقافية التى هي حيزنا الداخلي. ولكن العالمية هي مدانا الحيوي وأفقنا الكوني. فلا انفكاك بعد اليوم للخصوصية عن العالمية. إنهما وجهان لا يطرد أحدهما الآخر بل لا قيام لأحدهما من دون الآخر.

والحداثة هي نبأ عظيم يتساءل عنه الناس ويختلفون فيه، كما تساءل عرب الجاهلية عن الحدث القرآني، أو كما اختلف المسلمون بشأن الحدث الغربي بعد حملة بونابرت على مصر. بهذا المعنى تشكل حدثا هائلا يولد ما لا يتناهى من الوقائع والأصداء والآفاق. فضلا عن التفاسير والتأويلات والقراءات. وما لا يحدث هو الجمود والانحطاط أو الخواء والعدم. وهذا الفهم للحداثة يصح بشكل خاص على الكيانات المعرفية والتشكيلات الخطابية أعنة على الأفكار والمفاهيم والنصوص. فالفكر الخصبة لها فعلها وأثرها والمفهوم له وقعة وصداه ووهجه. النص القوى المميز يخلق حقيقة ويولد مفاعليه ويفرض نفسه. ولا محيد لحد من الوقوع تحت تاثيره، وحتى لو دخل عليه دخول المنكر المعترض، فهو كالجسم الجميل الفاتن له حضوره.

على أية حال، هذه هي لغة الوجود : الثقافة الأكثر جدة وحداثة والأكثر فاعلية وصلاحية، تثبت جدارتها وتتفوق على

غيرها وتلقى لا محالة الانتشار والرواج، كما هو شأن الثقافة الغربية الحديثة. الثقافة مزدوجة. يقابل وجهها السلطوي وجهها التنويري. إنها تكشف بقدر ما تحجب. إنها تحجب بقدر ما تكشف. ومصطلح الفتوحات يجمع بين الجهتين، المعرفية والسلطوية، إذ الفتح هو من جهة فتح المنغلق وكشف الغطاء، أي هو استكشاف واستقصاء، وهو من جهة ثانية نصر على العدو. وعلى كل حال فالمعرفة تنشئ سيطرة على الموضوع أكان شيئا أو شخصيا. أن «المعرفة يدخل في استيلاء العارف دخولا ما». وأما الاستيلاء الناجم عن فاعلية الفكر وسلطة النص فهو يشبه استيلاء الجمال على الحواس والأفئدة. كل واحد يريد الرواج لفكرة إذا لم أقل يريد احتلال الواجهة في مجاله أو السيطرة على ساحته. هكذا فنحن مع العالمية عندما تكون بقيادتنا، أيّ عندما تكون تعريبا أو أسلمة، ولكننا لا نعترف بها عندما يتصدر الغير واجهة العالم كما يحدث الآن، حيث العالمية هي في قيادة الولايات المتحدة وأوروبا نفسها التي هي مصدر العالمية.

ينبغي ألا نقفز على الوقائع وألا نتعامى عما يحدث. فمن لا يحسن قراءة الحدث هو أبعد من أن يصنع حداثته. وبسبب الغرب أو بفضله، إننا نستخدم مقولاته لكي نقوم بنقده ولا اعتراض على ذلك، بل هذا هو المطلوب. يبدو أن ما نقتبسه

من الغرب بعيد كل البعد عن لغة الحدث ومنطقه. ما نقتبسه هو أقرب ما يكون إلى الطوبى والخلقيات أو اللاهوتيات. فالحديث عن الطابع التحريري للإمبراطورية العربية هو فى منتهى النرجسية والاصطفاء، فضلا عن كونه خداعا للذات وتضليلها. إنه كلام يفتقر إلى الوعي النقدي والحس التاريخي والموقف العملي، كما يفتقر إلى الأساس الأنطولوجى، بمعنى أن أصحابه لا يعرفون كيف تتكون الأشياء وتجرى الأمور كيف تتشكل السلطة وتلعب القوة، كيف يبنى المجد وتصنع الحضارة. فالذي يجهل بالوقائع لا يمكن أن يؤثر فى الأحداث والأفكار، لأنه لا يعرف طبيعة العلاقة بين ما يقع وما يمكن أن يقع. وفى الواقع أنّ الغرب هو الذي يعزز تلك التصنيفات الحاسمة والنهائية للثقافات والحضارات. إنه يقيم حاجزا لا يخترق بين الأنا والآخر، لكي يستبعد من دائرة التقدم والحداثة والعقلانية كل الثقافات التي تقع خارج المساحة الغربية، وهذا ما يلقى ظلاله من الشك على الخطاب الذي ينشؤه الغرب حول الخصوصيات الثقافية. فهو كلام مخادع بقدر ما يريد للآخر، أيّ لغير الغربي، أن يبقى داخل القمقم وأن يكون أسير تاريخه ورهن هويته المحلية الضيقة أو انتماءاته التقليدية الهامشية.

خطاب الهوية سيف ذو حدين. قد يكون دلالة على القوة

والحضور والازدهار أو علامة على التوسع والانتشار والعالمية. وقد يكون بالعكس دلالة على الضعف والخواء ورضوخا لمنطق المسيطر الذي يريد للمسيطر عليه أن يحتفظ بهويته، أيّ أن يبقى حيث هو من العجز والهامشية وانعدام الفاعلية. وفيما يخص خطاب الهوية عندنا، هناك إفراط لتناوله على نحو سلبي، بوصفة توقعا على الذات وتمترساً داخل قلاع باتت مخترقة ومكشوفة من كل الجهات. أقرأه بوصفة محافظة على الأسباب والمعطيات التى أوصلت إلى حالة الجمود والضعف والانحطاط. أقرأه بوصفة قمعا لإرادة التغيير وعرقلة للمحاولات الرامية إلى اختراق السياجات العقائدية والعرقية التى تقيمها الأنا العربية حول نفسها أو يقيمها الغرب حولها، ولا فرق. يشهد على ذلك أن الخطاب النضالي لدى المثقف العربي المدافع عن هويته والمطالب بحريته وتحديث مجتمعه، قد اتسم بالعقم واللاجدوى، بل هو أفضى إعادة إنتاج التخلف والعجز وكل ما هو سالب للقوة معطل للنشاط الخلاق. أما الأصولي المعاصر فإنه يناهض الغرب متستراً بذلك على غربته. فهو غربي ككائن استهلاكي، وهو غربي فيما يختص بآلات الحساب وأنظمة المعلومات وأنساق العلوم، أيّ في ما ليس بفكر. على هذا الصعيد، أعنى على الصعيد الأنا أفكر، فالأصولي تقليدي رافض لكل

منجزات الحضارة الغربية فى مجالات الفلسفة وعلوم الإنسان مع أن لهذه المنجزات طابعها الكوني، إذ هي محصلة لما أنجزته البشرية منذ بدأ الإنسان يرى إلى ذاته ككائن يعقل ويفكر.

أن الباني هو الذي يشتغل على نفسه وعلى الأشياء ابتداعا واجتراحا لإمكانات جديدة للوجود والحياة، للفكر والعمل. أما المباشر فهو مجتهد، والمجتهد يعانى بعض المعاناة، أيّ أنه يقوم بجهد على ذاته، ولكنه مع ذلك يقصر عن المؤسس تقصير السامع بالشئ عن الخبير به. أما المقلد فهو الذي يعتبر أن الأفضل له أن يقتفى أثر الماضيين فى كل ما قالوه وفعلوه لأنهم أدرى بما بنوه وأسسوه. إذن لا تجربة عنده ولا معاناة ولا إنتاج لعلم أو معرفة، أيّ لا شغل على الذات ولا على الأشياء. هكذا يكتفي المقلد، بالموروث يتمسك به ويحافظ عليه، بكلام آخر المقلد همه المحافظة على ما عنده، أما المؤسس فإنه يطلب ما عند الغير. المقلد يميل إلى التراجع. أما المؤسس فإنه يطمع فى الازدياد والتوسع والانتشار، ومن هنا فإن التقليد هو ثقافة الضعيف الذي هو قليل الدراية والذي لا قدرة له على قبول التحدي والمجابهة. ولهذا فهو الطور الذي يسبق طور الانحطاط. مع ذلك لا يحسبن أحد أن المقلد يتماثل مع من يقلدهم. فهناك فارق كبير

بين المقلد والمؤسس، إنه فارق أساسي، أيّ كياني وجودي، كالفرق بين الأصل والفرع، أو بين الأصالة والزيف أو بين القوي والضعيف، أو بين العالم والجاهل، أو بين الإبداع والإتباع. المقلد يحاول تكرار الأصل ولكن بلغة الأصل قوة وجمالا وبأداء ضعيف لا يرقى إلى مستوى أداء الأولي. ولهذا لا يخون الأصل كمن يحاول تقليده. ولا يقترب من حقيقته إلا من يختلف عنه ويخرج عليه أو يعمل على إعادة إنتاجه على نحو جديد مبتكر، هذه إشكالية التقليد، فالمقلد يبتعد عن الأصل كلما حاول الاقتراب منه ولهذا فالنسبة إلي الأصل تمسى مع مرور الزمن مجرد تعلق بالأسماء، أيّ مجرد خطاب أجوف لا يعبر عن حقيقته ما يقوله. لا تطابق في النهاية مع الأصل أكان هذا الأصل حدثا أو نصا. فالحدث غائب ولا يوجد إلا في الروايات والخطابات، أي مجرد موضوع للتأويل. وأما النص فإنه لا يقرأ إلا تفسيرا وتأويلا أو تفكيكا. ومن هنا لا أصولية مطلقة، بل ثمة فروع هي أبدا خروج على الأصل لأنها تنسخ الأصل بقدر ما تنسخ بعضها بعضاً. إنَ الهوية تخضع للتحول، معناه إنَ المقلد للأصول هو أقل أصولية مما يحسب، ولهذا فإن إدعاء التطابق مع الأصل هو خداع. وما ينطوي عليه التقليد للأصل، من الوهم والانحطاط يدعو إلى التخلي عن الطريقة التقليدية في التعامل

مع الأصول.

وليس من شك في أنّ النص القـرآني شكل في المبـتـدأ واقـعة حـاسـمـة، وكـان منطلقا لمغامـرة عـقلية كبـرى ولعمل حضاري استمر قرونا. ولكن الأمر انقلب فيما بعد، وما كان ملهما ومـحـركا، غداً نسـقـا مغلقا ومنظومـة عَقَدية جـامدة، وتحول إلى مجموعة شروح وتفاسير. والتفاسير استنفدت نفسـهـا وأصـبـحت أقـرب إلى تحـصـيل الحـاصل. فـإنّ أهل الخطاب السائد يفسرون الأحداث للتدليل على صدق النص، ويتخذون من الوقائع مسوغات للبرهنة على صحة الخطاب. وهذه هي إستراتيجية المفسر أو الشارح، إنه لا ينتج معرفة ولا يجترح معنى، وإنما هاجسه كشف المعنى المنصوص عليه في الخطاب. ولهذا فهو لا يقرأ النص في الحقيقة، بل يتعامل معه وكأنه مقروء سلفا ما يعتبر المعنى شيئا جاهزاً.

من هنا الحـاجـة الماسـة إلى الانقـلاب على المناهج وعلى الأسـاليب التقليدية في دراسـة النصـوص. والنصـوص إنما تحجب في النهاية ذاتها وسلطتها موضوعاتها. ولهذا فقراءة النص قراءة جديدة نقدية، غير تقليدية، تسهم في الكشف عن المحجوب، أيّ تسـهم في بناء علاقـة جـديدة بالذات والعقل والمعنى والعالم والغير. مع أنّ النصوص ليست غاية بذاتها، بل تطلب بوصفها تقدم إمكانات للفهم. إنها مادة للبحث أو

رؤوس أموال ثقافية يمكن تحويلها وصرفها، أو مناجم دلالية يمكن التنقيب فيها. فالغربي يتعامل مع تراثه معاملة نقدية، لأنه يقرأ النصوص لكي يعيد الفهم ويجدد الفكر. وهذه هي الطريقة الوحيدة لبعث النص، أيّ لتحويله من معرفة جامدة أو ميتة إلى معرفة حية. كذلك كان شأن العرب فى عصور ازدهارهم وفتوحاتهم. لم يكتفوا بالتقليد أو الشرح أو التفسير، بل اشتغلوا على ذواتهم وأصولهم تحويلا ومغايرة نسخا وتبديلا اجتهاداً وإبداعاً، أو تأويلا وإعادة بناء ... صحيح لم يكن سعيهم منصبا على نقد الأصول والأسس، ولكن لم يكن همهم حراسة الهوية والذاكرة، بل إنتاج المعرفة وتحصيل العلم والوصول إلى أكبر قدر من المفهومية والمعقولية فى التعاطي مع العالم وأوضاعه أو فى النظر إلى الوجود وأحواله، بدليل تطويرهم للعلوم التى ورثوها عن الأوائل وابتكروا علوماً جديدة لها أصالتها. وكانوا يحرصون على هويتهم ويدافعون عن معتقداتهم، ولكن الهم الأيديولوجي لم

يكن طاغيا عندهم على الهم المعرفي. أي لم يكن يقف حائلا دون معرفة الكائن أو استقصاء الحادث أو استشراف الجديد. ولهذا كان لهم حضور وازدهار في ذلك العصر. من هنا لا سبيل إلى الحضور الغني المتجدد وإلى ممارسة الدور الفاعل إلا بنقد النصوص والتحرر من سلطة التقليد.

الهوامش

١- بما في ذلك المغرب العربى.

2 - Eurocentrism and its Avatars : The·I. Wallerstein.
. 1997. Keynote Address at·Dilemmas of Social Science
The Future of Sociol-·ISA East Asian Regional Colloquim.
. nov. 22-23. 1996. Seoul. Korea. co-·ogy in East Asia
sponsored by Korean Sociological Association and International Sociological Association. in http://
fbc.binghamton.edu/iweuroc.html.

عمانوئيل فالرشتاين، «المركزية الأوروبية وتحولاتها : مسائل علم الاجتماع»، ١٩٩٧، فى إطار ISA الحلقة الدراسية الشرقية الإقليمية الآسيوية، عن «مستقبل علم الاجتماع فى شرق آسيا»، والتى دارت فى يومىَ ٢٢-٢٣ من شهر نوفمبر من العام ١٩٩٦، فى سيول، فى كوريا، وقد شاركت فى دعم الحلقة الرابطة الاجتماعية الكورية والرابطة الاجتماعية العالمية

٣- هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت-لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ١٢٦ وص ١٦٦؛ عبد الله العروى، «أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخانية»؟، ترجمة د. ذوقان قرقوط، بيروت-لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٧٨.

٤- أو أسلاف الأسلاف.

5- Determinist

6- Idiographic.

٧- أجست كونت أو سبنسر أو كارل ماركس، تمثيلا لا حصرا.

8- Nomothetic.

9- Universalizing.

10- J. Needham.

١١- مهما آثرنا تعيينها كقيم حضارية، وكقيم علمانية-إنسانية، والقيم الحديثة.

12- H. Rickert.

13- Kulturwissenchaft.

14- Gemeinschaft and Gesellschaft.

15- Verstehen.

16- Reification.

17- Orientalized.

١٨- على حرب، «الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة»، «النص والحقيقة III»، المركز الثقافى العربى، ط١، ١٩٩٥، ص ٢٠٣ وما بعدها.

الفهرس

رقم الإيداع
٢٠٠٧/٢٦٧٢٩
I.S.B.N
977-07-1280-9